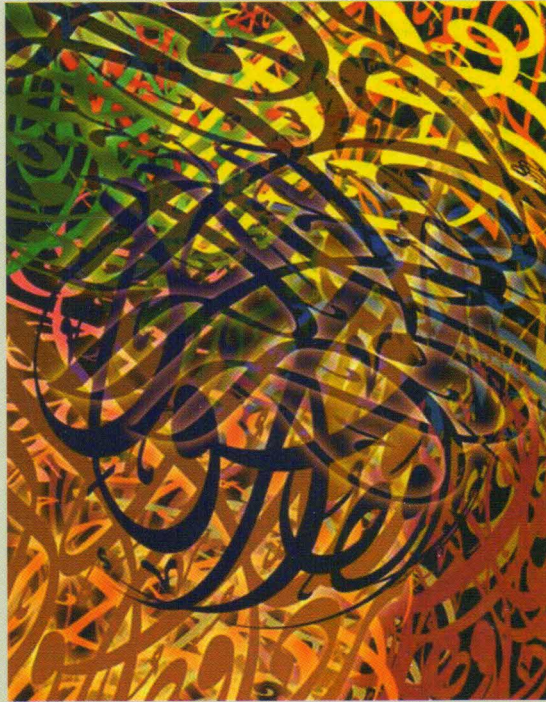
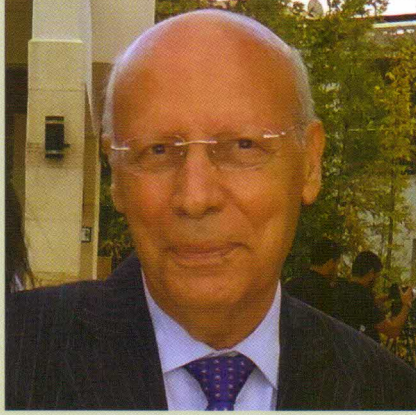


فهمي جدعان
مراجعة
للمستقبلات العربية
الممكنة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة



أبانت العقود الأخيرة من القرن المنصرم عن «جزر» عربيّ ينذر بالانحلال وانقطاع الرجاء، وعن «مدّ» إسلاميّ يعدُّ بملكوت سماويّ على الأرض. «تضادّ» وتراكبٌ يكتنفهما سحبٌ كثيف، ما لبث أن كشف عن إعصارات حارقة، خارقة، يلحق بعضها ببعض.

يستحضر فهمي جدعان، في السفر الأوّل من هذا الكتاب، حال «الأفكار - القوى» التي كان قد عوّل عليها للزمن الذي كان منظورًا، ليوجّه التفكّر، في السفر الثاني منه، إلى الانحلالات والتفكّكات النكدة التي لحقت بالزمن العربيّ الجديد، وإلى التجسّدات والتمثّلات الداكنة التي تلبّست الزمن الإسلاميّ النائب. ثمّ يصيخ السمع إلى نداءات الوجود، وحقوق «المعنى»، ودواعي العبور الآمن للوائق. يختار فهمي جدعان، للدفاع وللخروج من دولاّب الولادات البائسة وللتقدّم، طريق الدولة العادلة، و«الإصلاح الراديكاليّ»، وإعادة بناء القيم، والحرية، في حدود فلسفة إنسانيّة مناهضة للحقّ والهوى، ومقودة بأوامر العقل والحكمة.

(مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة) كتاب يحمل هواجس العرب المضّعة، ولغة الواقع التراجيديّ الشقيّ، وحدوس العقل الصارم، ومباوحات الوجدان الحيّ.



فهمي جدعان: من مواليد قرية عين غزال (قضاء حيفا - فلسطين). دكتوراة الدولة في الآداب (جامعة باريس - السوربون). أستاذ الفلسفة والفكر العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر في عدّة جامعات عربيّة، وفي جامعة باريس (السوربون الجديدة)، وأستاذ زائر في الكوليج دي فرانس بباريس. مُنح عدّة أوسمة وجوائز علميّة وثقافيّة رفيعة.

الثلثم: ٢٠ دولارًا

أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-127-1



786144 311271

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - القاهرة - الدار البيضاء

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١١٧٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabianetwork.com

فهمي جدعان

مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مراجعة
للمستقبلات المرئية
الممكنة

▼
فهمي جدعان

مراجعة للمستقبلات العربية الممكنة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

جدعان، فهمي

مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة/ فهمي جدعان.

٥١٢ ص.

ISBN 978-614-431-127-1

١. المستقبل العربي. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

اللوحة والتصميم: زهير أبو شايب

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

للمؤلف

- L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Imprimerie catholique (Dar al-mashreq), Beyrouth, 1968.
- Etude sur la création de la parole divine, Université de Paris, 1968.
- Révélation et Inspiration en Islam, in, STUDIA ISLAMICA, XXVI, (Editions G-P Mai-sonneuve-Larose), Paris, 1967.
- La Philosophie de Sijistani, in STUDIA ISLAMICA, XXXIII, Paris, 1971.
- Les Conditions socio-culturelles de la philosophie islamique, in STUDIA ISLAMICA, XXVIII, Paris, 1973.
- La Place des Anges dans la théologie cosmique musulmane, in STUDIA ISLAMICA, XLI, Paris, 1975.
- Umma musulmane et Société islamique, in POUVOIRS, (Ed. Presses Universitaires de France), Paris, 1992.
- Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings, in ARAB STATE, Edited by Giacomo Luciani, Routledge, London, 1990.
- Revealed Text and the Manifestations of Reason: Introduction to Philosophy in Islamic Culture, in The Different Aspects of Islamic Culture, Volume Five: Culture and Learning in Islam, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing, Paris, 2003.
- Philosophy in Islam: The Royal Road, in The Different Aspects of Islamic Culture, Volume Five: Culture and Learning in Islam, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing, Paris, 2003.
- نظرية التراث، دار الشروق للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٥.
- أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٤، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠؛ ط ٥، ٢٠١٤.
- المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط ٣، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤.

- الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمة العربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.
- الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧.
- رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢.
- في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط ٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢.
- المقدس والحرية: وأبحاث ومقالات من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، ط ١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠؛ ط ٢، ٢٠١٢.
- تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤.

المحتويات

مقدمة شارحة	٩
-------------------	---

القسم الأول مطارحات زمن السحاب

الفصل الأول: هواجس التفسير والجدوى	١٩
الفصل الثاني: نقد الفعل	٤١
الفصل الثالث: المؤتلف والمختلف	٧٧
الفصل الرابع: الإسلام في العاصفة	١٣١
الفصل الخامس: التواصل	٢١١
خاتمة: حوار مع اليأس	٢٦٣

القسم الثاني الإعصار ونداءات المصير

الفصل الأول: الإسلام بعيون داكنة	٢٧٧
الفصل الثاني: الانحلال	٢٩٧
الفصل الثالث: نداءات المصير	٣١٧
(١) في الإصلاح الراديكالي والدفاع عن الإنسان	٣١٩
(٢) الدين بعيون إنسانية	٣٢٧
(٣) الدين والنهضة والوسطية	٣٤٣

٣٧٥.....	(٤) من الاختلاف إلى الاعتراف
٣٩٣.....	(٥) ثقافة الإحياء
٤٠٣.....	(٦) معركة الكراهية والموت والحب
٤١١.....	الفصل الرابع: أولية القيم.. والعدل
٤٦٩.....	الفصل الخامس: أسئلة الحرية
٤٧٣.....	١ - سؤال الاستبداد
٤٧٦.....	٢ - الحرية والعدل
٤٧٨.....	٣ - الحرية الدينية
٤٨٢.....	٤ - حرية التعبير
٤٨٥.....	٥ - الحرية والتعددية والاعتراف
٤٨٩.....	الفصل السادس: آخر القول... آمِرُ الوجود بين الحُمق وبين الحكمة

مقدمة شارحة

في العقد الأخير من القرن المنصرم أذعَّتْ جملة من الأفكار والمطارات التي جعلتُ لها رسماً (الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمة العربية المنظورة، ١٩٩٦). وقفت في هذه الطريق عند ما بدا لي آنذاك أكثر القضايا جوهرية وأهمية، وأبرزها وقعاً وضغطاً في ثقافتنا العربية المعاصرة. في مقدمة رؤوسها راجعت مشكل المركب البنيوي في الذات العربية، ووقفت عند سؤال البنى المتصلبة الجوهرية والتشكلات الثقافية في هذه الذات، وما الذي يجدر التعلُّق به والعدول عنه للمقابل المنظور. ووجهني ذلك إلى سؤال «النظر والعمل»، وإلى نقد الأطروحة المتداولة آنذاك، حيث أطبق مفكرو ومثقفو النهضة المعاصرون على أن ثمة علة حقيقية، عند بعضهم بنيوية، وعند بعضهم الآخر ثقافية، وأن هذه «العلة» تكمن في العقل العربي الذي قيل إنه مستغرق في مضادات العقل: الخرافة والأسطورة، والتشكيل القبلي، وقياس الشاهد على الغائب.. وشتى الأشكال التي تنتصب في وجه النهضة والتقدم والتحرر. وقلت إن في الانحصار وفي الوقوف عند نقد العقل قصوراً عظيماً، لأن للفعل أيضاً أحكامه التي لا تقل خطراً عن خطر العقل. وحين قلَّبت النظر في القضايا الجليلة التي تلقي بظلالها وشُجِّبها على الحياة العربية في ذلك الزمن، قفز أمام ناظري حشد من «الأسئلة» التي تطلب الإجابة. تقدّم منها عندي ثلاثة:

الأول: الائتلاف والاختلاف، وما يقترن بذلك من العلاقة بين (الأننا) وبين (الآخر) - وهو «هَوَسُ» الفترة آنذاك -؛ الثاني: الفاعل الإسلامي وعقابيله؛ الثالث: العلاقات التواصلية في مستوياتها الأساسية التراتبية.

حين أعاد النظر اليوم في القضايا والمسائل التي عرضتُ لها في حدود العقود الأخيرة من القرن الذي تنتسب إليه الأفكار والمطارات

التي انطوى عليها ذلك العمل، وحين أعارضها بما هي عليه الأمور اليوم، عند أواسط العقد الثاني من القرن، وبما أتمثله وأدركه الآن، تشخص تلك الأفكار والمطارحات أمامي في إهاب جملة من «الأسئلة» التي تثير «عصاراً»، أي غباراً شديداً، أو رياحاً تثير السحاب وتندثر، في بعض وجوهها، بنار حارقة لم تبلغ حال «الإعصار».

لكن هذا الإعصار ما لبث أن هبّ وثار. أعلنت عنه رياح القرن الجديد منذ سنته الأولى. جاء ريحاً فيها نار، ريحاً تهب من الأرض كالعمود نحو السماء، أو ناراً تنزل من السماء وتخرق ظاهراً الأرض وباطنها. لم يأت سحاباً أو غيماً يثير الأسئلة والتساؤل والتوجس ويثير هواجس اليأس من جديد، إنما أتى إعصاراً مدّماً بكل المقاييس والمعاني. كان إعصاراً يحمل ثلة من «الانقلابات» العميقة، ويطال أكثر المناطق دقة وحساسية وجلالاً، في الحياة العربية «الجديدة»، أعني هذه الحياة التي تعلن عن نفسها، على وجه التحديد، في مبدأ القرن. إعصار في الأسس الرئيسة المقومة للوجود التاريخي: إعصار، هو الأشد منها، في دين الإسلام؛ وإعصار في التواصل وفي المدينة الموحدة؛ وإعصار في القيم؛ وإعصار في الثقافة.

وإذا كانت المطارحات التي عبّرت عنها في نهايات القرن الماضي تشخص بما هي سحب تظلل طريق الاستنارة وتحمل غيوم التنبيه والوعيد، فإن الزمن الراهن من القرن الجديد يدعو إلى قلب النظر في أعراض الإعصار الذي يضرب بشدة وبعنف. ومثل هذا النظر ليس ضرورياً فقط من أجل اقتراح بدائل عاجلة مجدية للحيلولة دون وقوع الشر الأقصى والكوارث النهائية التي يمكن أن تتولد عنه، وإنما هو أيضاً ضروري للإبانة عن مدى التطور والتغير - وأكاد أقول التقدم - الذي عرض لي شخصياً، بما أنا مفكر، في المسائل الجوهرية التي انتصبت وتنتصب شخوصها أمام أعيننا أمس، واليوم.

في حدود هذا الفهم، وفي ضوء العلاقتين العضوية والزمنية اللتين تحكمان معطيات العقود الأخيرة من القرن الماضي، والعقدين الأول والثاني من القرن الجديد، قدّرتُ أنّ إعادة الربط بينها، على وجه التالي

والتساوق والترابط والتجاوز، هي مقارنة وجيهة منطقياً، وضرورية للموضوع «العالم» المجدي في أتون الأحوال والشروط التي تستبد بنا من غير رحمة.

والحقيقة هي أنه على الرغم من أن النوازل والتطورات الجديدة تَجُبُّ، أو تتجاوز كثيراً، وقائع الزمن المنسحب القريب، إلا أنَّ قدراً عظيماً من المعطيات والأفكار والاجتهادات التي انطوت عليها أفكار وأفهام ما أسميه «زمن السحاب»، ما يزال قائماً، ممتداً، مستمراً، متداخلاً في الأحوال والأوضاع الجديدة. لذا رأيت استحضاره من جديد وأخذه في الحسبان وفي تقديري للأمور. ومما يعزّز أيضاً هذا «الاستحضار» أن إذاعة العمل ذاك ونشره قد انحصر، وفق سياسة ناشره، في «المعارض» الموسمية، وأنه لم يصل إلا إلى نفر محدود من القراء. ومع أن قدراً ملموساً مما جاء فيه لم يعد مما أخذ به اليوم، بسبب جنوحى إلى مواقف ورؤى أخرى، إلا أنه يظلّ معبراً عما تمثّلت من تلك الأمور في ذلك الزمن، وعما ما يزال كثيرون آخرون، غيري، اليوم أيضاً، يأخذون به ويتصوّرون أنه مما لا مسوّغ للتحويل عنه والذهاب إلى غيره.

إن مبدأ النظر، والأساس «العقلاني» -أو المنطقي- لما أقدم عليه في هذا العمل، من الجمع بين ثمرة أفكاري السابقة وبين اجتهادي ورؤيتي الحالية لواقعنا المتغير، المأزوم، الممتدّ خلال ما يتّفق على خمسة عقود، يكمن في جسامة، وتقدير، و«اعتبار» التطور الذي طال حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، وفي التنبيه على مسالك هذه الحياة وعقابيلها، وعلى الخطر الحي والمصير الكارثي الذي يتربّص بوجودنا؛ وهو كارثي حقاً، وليس مجرد أعراض عارضة أو مطلق إرهابات لوقائع متوقعة، أو علل يمكن البرؤ منها بتدخلات سياسية أو قانونية استثنائية ضاربة. ولأنه كارثي فإنه يستحق «مرافعة» فكرية صارمة تطلّ الوجوه المركزية الحاكمة للمستقبل.

لقد اخترت لجملة الفصول التي انطوى عليها هذا العمل أن تكون في قسمين:

الأول يحفل بالمقاربات التي تمثلتها في النصف الثاني من القرن المنصرم، وبخاصة في العقود الأخيرة منه، واتسمت بطابع «الإشكال» و«السؤال» اللذين يطلبان النظر والإنارة والاقتراح، ويدور القول في حدودهما على قضايا مثيرة للتوجس والخشية والتحذير من القابل الآتي الذي يحمل أعلام الخطر ويتوعد بنوازل تثير القلق الشديد وتهجس بمعاني اليأس والقنوط.

الثاني يشخص بما هو تطوّر عميق وانقلاب حاد يقترن بالقرن الجديد ويشهد تجذراً في جملة الأحوال وتجاوزاً للمألوف من الأفهام والمواقف وخرقاً «شيطانياً» لد «إنساني» ولد «أخلاقي»، حيث يكفهر السحاب ويهب العصار وترتفع النيران الماحقة، وينتشر «البيمي» في كل مكان، وعلى كل الأيدي، ويتفكك المؤتلف، ويُسْتَأْصَلُ المختلف، وتتحطّم الآمال التي وعد بها (الربيع) «الكاذب».. وتُطلب بِحُرْقَة حيل الخلاص والبدائل الواعدة. إنه زمن الانهيار والانحلال والفوضى والدمار الذي يحرق الأخضر واليابس، ويتوعد المستقبل بالبشر المستطير الأقصى.. زمن يعشق الدم وتلبّسه كل «الجرائم المضادة للإنسان».

في مطارحات القسم الأول من هذا العمل كنت تكلمت على ما أسميته «أزمة الآفاق المسدودة». لكن صديقي ناصيف نصار - الذي أحسده لتفاؤله الجميل الدائم - لم يوافقني على هذا المذهب، وظلّ يعتقد أن الأمور ليست على ذلك القدر من الرداءة والسوء، وأن الجدليات الاجتماعية التاريخية «ولادة». وبالفعل كانت حيل التاريخ والبواطن الاجتماعية تُعدّ لانقلابات واعدة أو متوعدة. وهو ما نجم بعد قرابة عقدين من الزمن، في ما قرنه الفضاء الافتراضي بفصل الربيع. والشاهد ثلة الثورات والاحتجاجات العنيفة التي انطلقت من تونس لتغمر بعد ذلك ليبيا ومصر وسورية واليمن. ومن قبل ذلك، ومنذ العام ٢٠٠١، غداة واقعة البرجين، كان العراق يمر بأوضاع «انقلابية» عنيفة تمثلت في التدخل العسكري الأمريكي وإعادة تشكيل الوطن في تخطيط طائفي وعرقي مدمر لوحده ولماهيته، وقاصد إلى تجزئته وتقزيمه ووضعه في

زاوية العجز والامثال والافتتال الدائم الذي لا يرحم. أما تطور الأوضاع في بلدان هذا (الربيع) فما زال يخضع لأقصى الأحوال ولأشدّ مظاهر الشقاء والبنوار التي تتجاوز شرور «الفصول الأخرى». ومع ذلك فإنه لا بد من التفاؤل ومن شدّ أزر الإرادة والحفاظ على الأمل! وتلك وظيفة «المفكر»، المدعو، اليوم، إلى أن يشير إلى مكنم الإصابات العنيفة، القاتلة، وإلى أن يبلور «جَيْلاً خَلاصية» تطال الفضاءات المركزية التي أجدني، اليوم، متوجّهاً، في القسم الثاني من هذا المجموع الفكري، إلى التالية منها:

- الموروث الأعظم الذي غلب على التشكيلات العربية التاريخية ومُلك أحكامها منذ القرن السابع الميلادي، أعني دين الإسلام؛
- و«الانحلال» الذي طال الحوامل القاعدية الأساسية، في السياسيّ، والقيميّ، والثقافيّ؛
- ونداءات المصير: الإصلاح الجذري، الدين والنهضة والوسطية، والاختلاف والاعتراف، ثقافة الإحياء، معركة الكراهية والموت والحب.
- وأولية القيم.. والعدل.
- وأسئلة الحرية.
- وأمر الوجود بين الحق وبين الحكمة.

فَتَكَ الإِعصار وثقافته الكونية وأسلحته الكارثية الماحقة بالأسس البانية للاجتماع العربي، ونشر فيها عوارض وأحوال الانحلال والتفكك والعجز وتُذَرُّ الأفول والهلاك. في قبالة ذلك، وعلى الرغم من حالة «الإنكار» ومن الشكوك التي يذيعها نفر من «المثقفين الشبكيين»، ظللتُ حريصاً، في هذا العمل، على أن أنحصر في حدود وظيفة «المفكر» الحرّ الأساسية، المشروعة، الضرورية، وهي الوظيفة المعرفية التنويرية، الكاشفة عن الحقيقة، المنزهة عن المنفعة، المتحررة من البواعث النرجسية ومن «الفانتازيا السادية» العاشقة للقتل والذبح والتدمير،

الخائنة للأبعاد الإنسانية والأخلاقية، المُقلّبة لـ «سُبُحة» خرزاتها من الحرية والديمقراطية والكرامة الإنسانية والعقلانية.. الكاذبة.

لكن اقتران مادة هذا العمل بشروط وجودنا الاجتماعي - السياسي - التاريخي الراهنة، يفرض، في قبالة مواطن النوازل الضاربة في العمق، تدخلاً ذا سمة عملية تحشر بعض وجوهه في نمط خلاص من أنماط «الفعل الثقافي» الذي يطلب «حيلةً بديلةً» وتخطياً للواقع الشقي. لذا ينتسب هذا العمل أيضاً إلى داعي التدافع والمجابهة والمقاومة والنضال، أي إنه يحمل معاني المخاصمة والدفاع والمرافعة، ويجتنب الانحصار في شباك «الفكر المجرد» الخالص، والوقوع في قفص الميتافيزيقا الفولاذي والاغتراب عن الوجود المجتمعي، الزمني، المباشر. لأن لكل زمن أحكامه. والزمن الذي نعبه يطلب تضافراً وتكاملاً حقيقيين بين الفكر «النظري»، التحليلي، وبين الفعل الثقافي، أي أنه يطلب إنارة الفعل بالكفاية النظرية - الفلسفية والعلمية - الضرورية لتسديد مشاريع الفعل. وذلك على الرغم من اعتقادي الصارم بأن الكلمة الوثقى هي لـ «قول» المفكر، لا لـ «رغبة» المثقف.

ويقترن بهذا، أن مطارحات هذا العمل و«القول» فيه، تتردّد عندي بين ما أُلْفِئُهُ من الجمع بين المقاربة العقلية المعرفية الواقعية النقدية، وبين مطالب «العقل الوجداني»، الإنساني، الذي هو وحده الكفء لأن ينقلنا من قرارات العقل وأحكامه إلى تحقّقات الفعل وتجسّداته. وهو، بمكوّناته الشعورية، الروحية العاطفية، الانفعالية المنضبطة، الشخصية..، الأقدر على تعزيز دواعي العزم والإرادة والصبر والاحتمال والشجاعة والتفاؤل.

ومما يجب عليّ أن أنبه عليه القارئ، منذ الآن، دفعاً للوهم والإيهام، أن المُستَقْبَلات العربية الممكنة التي انطوى عليها العنوان الذي اخترته للكتاب، لا تُحيل إلى أفق «الدراسات المستقبلية» التي شغلت بعض باحثي وعلماء ومفكري أواخر القرن الماضي، إنما إلى تجاوز المعطيات المأزومة التي عرض لها القسم الأول من الكتاب، والوقوف بعناد وتصميم

عند محدثات القرن الجديد، قصداً إلى التوجيه إلى الآليات و«الحيل الدفاعية» الوظيفية، وإلى الطُّلُبات المستقبلية المباشرة، الملحّة، التي هي متعلّقات للمستقبل، ضرورية، قطعية، ممكنة.

فهيمى جدعان
الصورة (المملكة المغربية)
صيف ٢٠١٥

القسم الأول

مطارحات زمن السحاب

الفصل الأول

هواجس التفسير والجدوى

لم يدرك أحد من مفكرى عصر النهضة العربي أي هدف من الأهداف الجوهرية التي نصبها غاية لتفكره أو تأمله أو فعله. وما تحقق جاء على غير ما كانوا ينشدون. طلب رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي مُركباً متماسكاً متكاملأً من التقدم المادي الأورباوي والتقدم الروحي الإسلامي فجاء هذا المركب بعد قرن من الزمان خليطاً هجيناً من الأوضاع والأحوال المتراكبة على غير نظام ومن القيم المتضادة المتشابكة في حالة فريدة من الفوضى الشاملة. وأراد جمال الدين الأفغاني أن يوحد «دول الإسلام» لمناهضة الضغط الأوروبي المتعاضم فانهارت الدولة العظمى التي رضي بالرهان عليها وترامت أشلاؤها وسارت دولها المبتدعة في حال سبيلها، أما الرؤوس التي رأى أن الخلاص سيأتي بمجرد قطعها فأثبتت كل الوقائع أن علينا أن نكون على قدر غير يسير من السذاجة لنصدق أن المشكلة برمتها تكمن في هذا الوجه من النظر. وهتف محمد عبده بطلب التجديد ونبذ «الجمود على الموجود» واليأس، فاشتدّ تعلّق القوم بالتقليد ولم يظهر منهم إلا الفعل اليائس. وناجح شبلي شميل وسلامة موسى عن الداروينية والتفكير العلمي فلم يعد أحد يذكر الداروينية بخير أو بسوء وباتت كل الأفكار والمعتقدات - العلمية والخرافية على حد سواء - تساق باسم العلم نفسه. ودعا قاسم أمين إلى مضاهاة التمدّن والتقدّم بالمجتمع بـ «تحرير المرأة» و«إنتاج» امرأة جديدة، فجاءت المرأة بالحجاب، أو بالسفور، الذي أراد، وبالروح التي لم يُرد. وهتف عبد الرحمن الكواكبي بالحرية وبالحرّ على «الاستبداد» وبأن «العظمة لله»، فظلت الحرية مطلباً عسيراً، واستقرّ شعار أن «العظمة للبشر»، وأن الديمقراطية كائن «تحت كلّ الشبهات». ودعا علي عبد الرازق ومحمد

أحمد خلف الله وغيرهما إلى دولة غير مختلطة بأسباب السياسة الدنيوية فانتهت الأمور إلى «الإسلام السياسي». واشتد عبد القادر المغربي في طلب «الأخلاق» وتأسيسها وإرساء قواعدها فأصبحت الرذيلة أمراً عادياً وبنات الفساد أمراً طبيعياً لا يطاله القانون إن لم يتولّ حمايته. وحثّ إسماعيل مظهر ودعاة «الفكر الحر» على تحرير العقول من الأوهام والخرافات والأفكار السابقة وعلى فتح الأذهان والنفوس أمام كل جديد فتعلّقت كل التيارات وكل الأحزاب بوثوقية مدمرة. ووظّف طه حسين «الشك الديكارتى» في دراسة الأدب القديم فظلّ هذا التوظيف محصوراً في ذلك الأدب، ولم يكد أحد يشك في شيء من بعده إلا ما بدا من تحايل في مشاريع «إعادة القراءة»، واجتزأ كبار المفكرين وصغارهم على حدّ سواء بهذا المنهج أو ذاك أو بهذا المذهب أو ذاك، بلا تدقيق نظر وبلا تمحيص وبلا نقد وبلا اجتهاد، وعلى وجه العموم بإطلاق يجافي طبيعة الأشياء وقواعد العلم ومتعلّقاته.

وبكل تأكيد، لكل حالة من هذه الحالات استثناء، بل استثناءات. لكن واقع الحال، في الغالب الأعم، هو على هذه الوجوه التي سقت، وذلك أمر لا تدفعه إلا المكابرة.

ولم تقف الأمور عند هذه الأحوال إلى حين الفترة التي أخرج طه حسين فيها كتابه مستقبل الثقافة في مصر (١٩٣٨) - أي إلى قرابة الحرب العالمية الثانية - وإنما استأنفت الجِراك نفسه من بعد ذلك. وذلك في ظل الهاجس نفسه، هاجس النهضة المعزّز بهاجس الوحدة والتوحيد. فلا دعوة طه حسين إلى الالتحاق بأهل الشمال لقيت آذاناً صاغية، ولا دعوة السلفيين إلى إحياء التراث وتحكيم الشريعة وإعادة دولة الخلافة أو دولة الإسلام لقيت نجاحاً، ولا العمل من أجل بناء دولة عربية موحّدة أثمر أو أفضى إلى نتيجة، ولا الفقر ولا الأمراض ولا الجهل تمّ دحرها.

وها نحن اليوم نجابه أزمة «الآفاق المسدودة» ونعيشها بكل عمقها وبكامل متعلّقاتها. وكل واحد منا يطلب ما طلبه مفكرو النهضة الأوائل ويسأل على شاكلة شكيب أرسلان وغيره: لماذا تقدّم الآخرون وتأخّرنا نحن؟ أو: أين تكمن العلة؟ والكل يعتقد أننا إن عرفنا العلة حسمت المشكلة وانقطع القول. حتى المفكرون «الطليعيون» أنفسهم يسألون، مع

قدر أكبر من التفنن والتقنية والنظر العلمي، الأسئلة التي أثارها عبد الرحمن الكواكبي في أم القرى، لكن نوع الإجابة يختلف.

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة إن لم ندقق في هذه المسألة ونتجاوزها على نحو من الأنحاء. فمسألة العلة الملعونة هذه تظل، منذ أرسطو إلى أيامنا هذه، سر الأسرار ولغز الألغاز، والتجاوز عنها تجاوزاً مجانياً سيثير الريبة عند كثير من الناس ولن يقنع أحداً من المنتسبين إلى أفق الثقافة، على الرغم من أن البحث عن العلل في الأمور الإنسانية يبدو أمراً لا حل له ولا طائل وراءه. وليس من الضروري أن يوقعنا ذلك في جو من الأحاجي والألغاز والتفسيرات الخرافية، فإن بعض نظريات التفسير التي تتصدر تعليل واقع الأحوال تستحق منا أن نمر عليها بعض المرور.

إن التفسيرات الساذجة كثيرة، وقبل ما يقرب من القرن عرض الكواكبي وأرسلان للعديد منها، ولا فائدة من الرجوع إليها، لكننا اليوم لا نرضى إلا بالتفسيرات «العالمية». وفي هذه الحدود تنتصب أمامنا ثلاث رؤى أساسية يذهب أصحابها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى أن واقع الأحوال يؤول إليها. اثنان من هذه الرؤى تردان الأمور إلى فواعل ذاتية، والثالثة تردّها إلى فاعل خارجي.

الأولى رؤية أنثروبولوجية، تفسر الأمور باللجوء إلى طبيعة الإنسان العاقل، أعني هذا الإنسان الذي تم الاتفاق على تسميته الإنسان العربي. وأصحاب هذه الرؤية التي يمكن أن ننسب إليها الجاحظ والشهرستاني وابن خلدون ورينان ورؤوس الاستشراق الغربي ومن يلتحق بهم من الكتاب والمفكرين العرب، يذهبون إلى أن التكوين الأنثروبولوجي للإنسان العربي ذو طبيعة خاصة وحدود. بكل تأكيد علينا أن نميز ههنا بين نمطين من التكوين الأنثروبولوجي: البيولوجي، والثقافي. ثمة فرق بين أن نتكلم على «عقل عربي» أو «عقل إسلامي» بما هو ذو خصائص ذاتية قارة في الطبيعة البيولوجية للإنسان العربي أو المسلم نفسه، وبين أن نتكلم على هذا العقل أو ذاك بما هو عقل ذو خصائص مُكوّنة ثقافياً وتاريخياً. والنتائج التي تترتب على هذا المذهب الثاني تختلف بكل تأكيد عن النتائج التي تترتب على ذلك المذهب الأول؛ إذ وفقاً للثاني يكون التغير

ممكناً بتغيير الشروط الثقافية التاريخية نفسها. أما وفقاً للأول فإن التغيير لن يكون ميسوراً إلا بتدخل «الهندسة الوراثية» التي ما تزال حتى اليوم محدودة الآثار وإن كانت علماً ثورياً واعداءً. ومهما يكن من أمر فإن أحوال «الإخفاق» التي انتهت إليها الأوضاع العربية إلى يومنا هذا تفسر وفقاً لهذه الرؤية بأنثروبولوجيا الإنسان العربي. ففي عيني الجاحظ، هذا الإنسان لا يصدر عن روية وتفكير وتعقل بقدر ما يصدر عن «طبع» و«بدية» و«إلهام». ومعنى ذلك - حتى لو فرضنا حسن النية عند الجاحظ - أن هذا «العربي» لا يستطيع، بحسب مصطلحاتنا المحدثنة، أن «يخطط» ويقيم سياسات عقلانية بناءً منظّمة. فلا غرابة إذاً أن تفضي أفعاله «البدئية» و«خطرات ذهنه» إلى «غير المتوقع» وإلى الكارثة والإخفاق والدمار. ويؤدي ظاهر القول عند ابن خلدون أقسى ما ذهب إليه عالم أو مفكر في بيان طبيعة العرب وأحوالهم. فالعرب - وهم بدو بالطبع - وإن كانوا «أقرب إلى الخير» وأسرع الناس قبولاً للحق والهدى، إلا أنهم بطبيعة التوحش التي فيهم أهل انتهاب و«عيث إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»، وذلك لأنهم «أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة». وغاية الأحوال عندهم الرحلة والتغلب، ونظرتهم إلى «الحجر» و«الخشب» لا تتجاوز نصب أثافي القدور وإقامة عمد الخيام «فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران». وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس والانتفاع به، وإتلاف الصنائع ونتاج الحرب لا يحفلون بالأحكام وبزجر الناس عن المفاصد ودفاع بعضهم عن بعض، متنافسون في الرياسة قل أن يُسلم أحد منهم الأمر لغيره، هم «أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم»، ولذلك كانوا «أبعد الأمم عن سياسة المُلْك» (المقدمة: ١، الباب الثاني). بكل تأكيد إن العرب الذين يقصدهم ابن خلدون في هذه الأقوال هم ذلك «الجيل الطبيعي» في الخليفة وفي العمران، وهم «أهل البدو» المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الإبل، المقتدرون على الضروري في الأحوال والعوائد الظاعنون في القفر. وهو يقر بأن الصريح من النسب العربي إنما يوجد «للمتوحشين في القفر من العرب»، وأما الآخرون - أهل الأرياف والمراعي الخصبة - فقد كثر الاختلاط بينهم وبين غيرهم من العجم وتداخلت الأنساب فيهم.

وكذلك يقر ابن خلدون بأن وازع الدين الذي اقترن بالإسلام ترك فيهم آثاراً مشهودة؛ إذ أحدث «انقلاباً» وتبدلاً في طباعهم وهياً لهم تشييد ملك وسلطان قوين، وكما يقول رستم، قائد جيوش الفرس: لقد علّم عمر الكلاب الآداب! ومع ذلك فإنه يبدو أن ابن خلدون لا يسلم كثيراً بعمق الآثار التي تركتها هذه العوامل: الدين، اختلاط الأنساب، اختلاف الأجيال في الأحوال باختلاف نحلته من المعاش - فقد عاد ليقول في الفصل الذي قرر فيه «أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»: «وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانها، وأقفر ساكنه وبدلت الأرض فيه غير الأرض: فاليمن قرارهم خراب إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانها الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك، وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ (عهد) المائة الخامسة وتمرسوا بها ثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحقا بها وعادت بسائطه خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن» (١: ١٩٩). وفي هذا إقرار صريح بأن «السوس» الذي ينخر في جبلة العرب يفضي حتماً إلى الخراب. وهذا السوس آت من حتميتين صريحتين: الأولى أنثروبولوجية ذات وجهين - بيولوجي آت من الجبلة، وثقافي آت على الأغلب من «العوائد». والثانية تاريخية آتية من إيمان ابن خلدون بأن للدولة أطواراً تفضي إلى أفولها وزوالها وبأن للعمران برمته، كل عمران، أجلاً لا يجاوزه على كل تقدير. وبطبيعة الحال لن تغني فكرة «العادة» أو «العوائد» عن مصير العمران شيئاً ولن تحول دون الاتجاه إلى الغاية المحتومة على الرغم من أنها تؤثر في النفس وترسخ فيها بكثرة التكرار وطول الأمد فتألفها حتى تصير من جبلتها وطبيعتها وترسخ في الأجيال حتى تستحكم صبغتها ويعسر نزعها (٢: ٤٨٤).

لقد كان من الممكن لهذه الفكرة، معززة بفكرة اختلاف الأجيال باختلاف النحل من المعاش، أن تكون مبدأً لإنقاذ «العمران»، لكن القدر المشؤوم الذي يخفيه ابن خلدون لكل عمران، قياساً على ما رأى وعرف، تسد الطريق على كل رجاء وأمل في المستقبل. ذلك أن كل عمران لا بد من أن يتجسد في «الدولة» التي هي من العمران بمثابة الصورة من المادة إذا فني أحدهما فني الآخر. وهذه العوارض ضرورية الحدوث. إذ هي «تحدث للدولة بالطبع»،

وهي «كلها أمور طبيعية لها». وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الإنساني. وهذا الهرم إذا نزل بالدولة فإنه «لا يرتفع» مهما حاول أهل الدولة أن يأخذوا أنفسهم بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها من ذلك الهرم. إن «الانطفاء» أمر لا مفر منه (١: ٣٥٦)... سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً غير أن لنا عزاء عظيم في أن ابن خلدون لم يكن بمنأى عن الغلط والوهم، هو الذي نعى على سابقه أنهم زادوا إلى جهلهم بأحوال البشر الجهل بأحوال الكواكب «لما اعتقدوا أن للشمس حرارة وأنها شديدة فيما قرب منها» بينما الحق - الذي لا ندري كيف خبره ابن خلدون - هو أن «الحر هو الضوء (...). وأن الشمس في نفسها لا حارة ولا باردة وإنما هي جسم بسيط مضيء لا مزاج له!» (١: ٢٣٠).

ويلحق بآفاق التفسير نفسها ما زعمه، منذ زمن غير بعيد، رينان، وجند الاستشراق العِرقي في دعوى التمييز بين «عقل آري» و«عقل سامي»، عقل آري - أوروبي حائز على ملكات التجريد والتركيب والنظر العقلي التأملي والبرهاني، وعقل سامي - منه العربي - عارٍ من تلك الملكات مكبل بقيود الواقع الحسي والخيالي والتجزئي، عاجز عن بناء منظومات مجردة راقية. وقد زاد الإسباني ألبرونوث على ذلك إلحاق إسبانيا - التي لم يحتلها المسلمون على وجه الحقيقة! - بالعقل الأوروبي وخصائصه الراقية وقطع الروابط البنيوية بين العقل المغربي - الإسباني وبين العقل المشرقي والعربي؛ إذ قرّر أن الأول عقلاني - علمي بينما الثاني لا عقلاني - صوفي (CI. Sanchez-Albornoz, *Espagnoles ante la historia*)، وهي الأطروحة العرقية التي وقع محمد عابد الجابري وآخرون ضحية لها، حين سلّموا بطرق غير برهانية، وبتعميم مُبْتَسَر يبعث على خيبة الأمل، بأن العقل المغربي، بعقلانيته وعلميته الصريحة، قد «قطع» مع العقل المشرقي القياسي الصوفي الهرمسي اللاعقلاني. وإذا لم يكن من العدل أن نلزم الآخذين بهذه الأطروحة بالقول إن لهذا التمييز أساساً بيولوجياً، فإنه يظل من غير الصواب الزعم أن حدود هذه القسمة واقعية وأن «النماذج» أو «الأنماط» المعرفية التي تمّ رصدها تخصّ العرب من دون غيرهم من الأمم؛ إذ هي معروفة لدى جميع الشعوب قاطبة. والمسألة في النهاية، على كل تقدير، مسألة ثقافية.

الرؤية الثانية رؤية «تاريخية». فليس علينا من أجل تعليل الإخفاق وفهم الواقع البائر أن ننظر في الأحوال القائمة والأعراض السائدة والمظاهر الصارخة في ذاتها، فما كل ذلك إلا ظواهر وتوابع لحقائق باطنة عميقة، ولطبائع ممتدة في التاريخ البعيد قروناً وأجيالاً متباعدة تصل إلى عصور ما قبل الإسلام نفسه. إن الأحوال التي تعترينا والسّمات التي تتلبّسنا ليست، وفق هذه الرؤية، من صنعنا نحن وإنما هي إرث موروث انحدر إلينا عبر طبقات قشرية من الأجيال والعصور والأحداث. إننا صنائع تراث لا يأتي من الحقب الإسلامية وحدها وإنما يأتي أيضاً من الحقب العربية الموعلة في القدم. وعلينا أن نحفر حفراً عميقاً في الماضي من أجل أن ننبين الأسباب التي جعلت واقعنا الزماني الراهن واقعاً نكداً، ومن المؤكد أننا سنجد هذه الأسباب في الطبائع والعادات القديمة التي لم تستطع الواقعة الإسلامية وتطوّرات التاريخ الكبرى أن تمحوها من الذاكرة الجماعية أو أن تبدّدها من الكينونة الاجتماعية وتجسّداتها الفردية. يسأل محمد جابر الأنصاري: «أين يقع موضوع الخلل الكبير وراء هذا التآزم السياسي المزمن في الحياة العربية؟» وقبل أن يجيب عن السؤال يسارع إلى التنبيه على «أنه يجب ألا يفهم أن مرّة هذا التآزم يعود بالضرورة إلى قصور متأصل في كفاءة الأفراد والمواطنين العرب»؛ ثم يقول إن هذا القصور العربي الأساسي يتمثل في «شبكة العلاقات والآليات السلوكية الجمعية وفي نوعية وكيفية التعاطي والتعامل الجمعي العربي الموروث والراهن - وأشدّد على صفة الجمعي - وهي علاقات وآليات متأتية من نوعية التركيبة المجتمعية العربية العامة وطبيعة نسيجها وتعددياتها وعلاقاتها الداخلية وإفرازاتها وترسباتها السائدة والمؤثرة منذ قرون عديدة»، وهي «تركيبة ضاغطة وشديدة التأثير مترسّخة في الواقع لأنها نشأت من جذور خصوصية عربية بهذا المعنى» (تكوين العرب السياسي ومغزى الدول القطري: ٣٣-٣٤؛ وأيضاً: التآزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام). بتعبير آخر إن المسألة هي مسألة «بنى مجتمعية متوارثة» ولدت المعوقات السياسية والاجتماعية الراهنة التي ترتد جذورها إلى بؤر قديمة كروح القبيلة والعشيرة، أو غياب مفهوم الدولة، أو الفردانية الشديدة أو غير ذلك، مما يفضي إلى التشكيلات المجتمعية المدمرة التي تمتد أمام أبصارنا. لست أشك في عمق هذه النظرة ونفاذها، وفضيلتها الأساسية أنها لا تجعل القصور أمراً «متأصلاً» في طبيعة

ثابتة أو عقلية ماهوية، وإنما تعتبره «تركيباً مجتمعياً» ضاعطاً بكل تأكيد لكنه يقبل الإزاحة، أو أنني هكذا أريد أن أفهم المسألة، ومعنى ذلك أنني أتوجه إلى الاعتقاد بأن التشكيلات والتركيب التاريخية العربية قد خضعت على الدوام لشتى ضروب التفاعل والتدافع وأن القوى الكامنة والخفية والصريحة قد خلّفت كثيراً من وجوه التغيير والتعديل والاختلاط لكنها لم تقض على كل شيء.

ويترتب على ذلك أن علينا أن نعتقد، من وجه أول، بأن المعطيات الجديدة المرتبطة بعصر الحداثة، وهي قوية مؤثرة فاعلة إلى أقصى الحدود، تستطيع أن تتدخل - وهي تتدخل بلا توقف - من أجل تعديل ما ترسب واستقر في البنى المجتمعية الحالية من أشكال ثقافية تقليدية مدمرة، وأن علينا أن نرد، من وجه ثانٍ، إلى مدى محدود، ميلنا إلى تفسير كل شيء يحدث حالياً برّده إلى التشكيلات والتركيبات الموروثة، وبخاصة البعيدة الموغلة منها في التاريخ. والحقيقة هي أننا نعقد الأمور على أنفسنا كثيراً إن نحن توخينا باستمرار العودة إلى الوراثة عشرين أو ثلاثين قرناً أو أكثر من أجل أن نفهم واقع الأحداث التي تجري أمامنا. والذي نخشاه هو أن يترتب على ذلك التهوين من خطورة الطاقات والإمكانات والانفعالات والرغبات والمنافع والوقائع المحدثة والإرادات الذاتية - الطيبة أو الرديئة - لأولئك الذين يفعلون ويوجهون أقدار مجتمعاتهم ودولهم في ضوء هذه المعطيات. فالواقع هو أنه يتعذر عليّ أن أفسر وقائع الإخفاق الكبرى التي أدت إلى «أزمة الآفاق المسدودة» خلال العقود الحاسمة من هذا القرن ببؤر متحكممة في طبائع عرب الجاهلية سواء أكانوا قيسية أم يمانية أم غير ذلك من هذه القبائل التي لم تعد تثير في نفوسنا إلا ذكريات هشة غائضة الملامح. ما الذي يأذن لنا بأن نردّ «الفعل السياسي» الذي أدى إلى الكارثة المشهودة في السادس من حزيران/يونيو من العام ١٩٦٧، إلى عقلية مُضر أو قيس أو غيلان أو الفراعنة أنفسهم؟ وهل ينبغي لنا أن نرجع إلى عقلية «داحس والغبراء»، لتفسير الكارثة الكبرى الثانية التي حدثت في الثاني من آب/أغسطس من العام ١٩٩٠، وما ترتّب عليها من مصائب ورزايا وتطورات جذرية اعترت الكتلة العربية برمتها وجملة الأوضاع الاستراتيجية التي حكمت خلال نصف قرن العلاقات المركزية والمحورية في الجناح الشرقي من العالم العربي؟ وهل ينبغي لنا أن نعود إلى طبائع الماضي التليد لتفسير

ما نشهده عند نهايات هذا القرن من تحوّل الإسلام، الذي عرف بوجهيه «الإنساني» والحضاري»، إلى هذا الإسلام الذي ينعت اليوم بأنه دين حاقّد عدواني معادٍ للحرية والحداثة والتقدّم والتمدّن، وبكلمة للإنسان. الحقيقة أن علينا أن نفر بوطاة التركيبات والبؤر المجتمعية الموروثة، لكن النظر الطبيعي يقضي علينا أيضاً بأن ننظر في «المعطيات المباشرة» في ذاتها، أعني في تجلّياتها الظاهرة البيّنة، وهي تجليات إنسانية ومادية لا ينفع في معالجتها وإحداث التغيير فيها إلا «التدخل الفعلي الإنساني المباشر»، وهو ما يتفق مع تقرير القول إنها تركيبات وترسّبات مجتمعية.

فالحقيقة هي أنه إذا كانت مسالك الناس من حولنا محكومة بالعقلية القبلية، مثلاً، فليس ذلك لأن هؤلاء الناس هم، بالجواهر والماهية، ذوو عقليات قبلية بالطبع، وإنما على وجه التحديد لأن الدولة التي تقوم على شؤونهم تريد لهم لسبب تعرفه الدولة نفسها - ويمكن لغيرها أن يعرفه - أن يكونوا كذلك، وإلا فليس عليها أقل من أن تلغي بعض القواعد والأحكام والقوانين بضربة واحدة - طالما أنها تفعل ذلك في ميادين أخرى وتنجح - وذلك ليتسنى تغيير المسار والحراك واستشراف مستقبل آخر. وإذا كانت الغالبية العظمى من الأفراد تنحو في مسلكها الاجتماعي منحنى مضاداً أو مناقضاً للسلوك الديمقراطي المتحضّر فليس ذلك لأن في هؤلاء الأفراد كروموزومات ثقافية أو بيولوجية عمرها عشرون أو ثلاثون قرناً أو ما شاء الله وإنما لأنهم ألفوا عادات وأخلاقاً وأنماطاً سلوك، في المنزل وفي الشارع وفي السوق وفي المدرسة وفي الحياة العامة، مناهضة لذلك السلوك، وذلك منذ سنوات العمر الأولى. دليل ذلك أنه يكفي أن نضع هؤلاء الأفراد، منذ تلك السنين الأولى، في بيئة ثقافية اجتماعية يسود فيها سلوك مباين حتى يترعرع هؤلاء الأفراد على نحو آخر بـ «عقليات» مباينة لتلك التي كان يمكن أن تتلبسهم لو أنهم بقوا في ذلك الكهف القديم.

وليس من الضروري أن نقصر مثل هذه التجربة على الأطفال والصبيان، فإن ذلك بدهي أيضاً عند الكبار. إن أعنى الرجال العرب وأصْلُفهم وأكثرهم فظاظاً وشراسة وبعداً عن آداب السلوك في البيت والشارع والفضاءات والأماكن العامة في أوطانهم، يتحولون إلى مخلوقات آدمية ودیعة تقطر خلقاً ودمائة وأدباً حين يهبطون من الطائرات التي حملتهم من بلدانهم الأصلية

ويتحركون في أروقة مطار هيثرو أو شارل ديغول أو مونريال أو جنيف أو نيويورك، ثم ينخرطون في الأماكن العامة لهذه المدن ويخالطون أهلها. والتجربة تصرخ بأنهم إذا امتدت بهم الإقامة ولم يعودوا إلى جماهم فإنهم في الغالب الأعم يتشربون ويتمثلون عادات أهل هذه البلدان الجديدة وأخلاقهم ومسالكتهم. سيقول علماء التربية والأخلاق إن هذا المنهج في النظر سليم لكن الأمر سيتطلب في جميع الأحوال قدراً عظيماً من الجهد والوقت والإنفاق، وهو يتطلب فوق ذلك كله أمراً أعظم وأخطر هو توافر «الدولة» التي ترضى بأن تأخذ على عاتقها مثل هذا المذهب في التقدير والنظر والعمل، وإعادة توجيه الأسس الثقافية للمجتمع، وهذا كله صحيح، وله أحكامه ومنطقه وصعوباته. لكن الذي يظل أمراً لا شك فيه هو أنه ليس علينا أن نطلب جذوراً «جوهريّة» بعيدة من أجل معالجة «الأعراض» الراهنة الماثلة التي تثير في نفوسنا وفي حياتنا الحيرة والفرع.

لا شك في أن إحداث تأثير إيجابي في «أخلاقيات العمل» وفي تحويل الموظف الصلف المستبد في دائرته ببلده، مثلاً، إلى إنسان يقدر مواطنيه ويلقاهم بالترحيب والاهتمام والعطف حين تقضي الأمور بمراجعتهم له، ليس بالأمر الذي يمكن أن يتم في لمح البصر. كما أن فرض قيم النزاهة والمسؤولية والفاعلية لن يجبّ مرة واحدة وإلى الأبد أحوال الفساد واللامبالاة والعسف التي تزخر بها الحياة العامة والخاصة. لكن ذلك كله يظل في حدود «الممكن» تماماً. ونحن لا نحتاج من أجل تبديده وطرده إلى الرجوع إلى علله البعيدة في حياة عرب الجاهلية، أو صدر الإسلام أو الأمويين أو العباسيين أو غيرهم. إن الإجراءات العملية المباشرة، لا أي شيء آخر، هي التي ينبغي أن تكون مناط العمل وهاجس القصد هنا، وأية إحالة إلى «الآثار البعيدة» لبعض الوقائع والأحوال الراهنة ينبغي أن تظل في حدود التركيبات المجتمعية والثقافية القابلة للتعديل لا في حدود البنى الجوهرية الصلبة التي لا تتقبل أي فعل ذي أثر.

الرؤية الثالثة لا تدرك من علة للإخفاق وامتناع التقدم بالأحوال والأوضاع إلا علة «فعل الغير» المضاد، المعاند، المدمر، وبكلمة «المتأمر». فإخفاق حركات التحرر الوطني في العالم العربي بوجه خاص لم يأت، وفقاً لهذه الرؤية، من سوء تدبير هذه الحركات نفسها أو من جهلها بطرائق العمل

المجدية أو غير ذلك من أسباب كامنة في طبيعة هذه الحركات ومسالكها، ولكنه أتى من مشاريع التآمر والسيطرة والحصار الخارجية، وبصورة خاصة تلك التي يمارسها منذ زمن بعيد الغرب. وما يعرف بنظرية «المؤامرة» لا يعني إلا شيئاً واحداً، هو أن الغرب قد وضع العالم العربي، ومعه العالم الإسلامي، في دائرة مخططاته الإفنائية التي لا تهدف إلى الدفاع عن الحضارة الغربية في وجه حضارة العرب والإسلام «العائدة» فحسب، وإنما تقصد أيضاً إلى تجريد هذا العالم، وكل العوالم الأخرى المقابلة أو المضادة، من جميع مقومات القوة والمنعة والتقدم. ويترتب على ذلك عمليات تفتيت هذه العوالم وإفكارها وإبادتها بحيث لا يقوم لها بنيان يتيح لها الانتصاب أمام - أو إلى جانب - الحضارة الغربية أو تهديدها أو تجاوزها. كما يتولد عنها، في المقابل، حركة ارتكاسية مضادة ذات طابع انتقامي عدائي يشترع الأبواب لحلقة جهنمية من الصراع والمآسي والشور أو من الإحباطات والكبت والكرامية التي تنتظر الوقت المناسب للفعل العنيف المدمر.

وتفترض نظرية «المؤامرة» أن حدثاً مستجداً في العلاقات بين عالم العرب والإسلام وبين الغرب قد نجم، إثر تاريخ طويل أو قصير من العلاقات الطبيعية التي شاء الغرب فجأة وعند نقطة ما منها أن يعيد النظر فيها ويقرر لها وضعاً جديداً هو «التآمر»، وذلك بسبب طبيعته العدوانية الآتية من التناحر الديني المتأصل ومن غطرسة الرأسمالية الليبرالية. بيد أن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن العلاقات التاريخية بين هذين العالمين لم تكن أبداً في يوم من الأيام - على المستوى الاستراتيجي - إلا علاقات قائمة على مبدأ «الصراع». ومن الطبيعي أن ترتفع وتائر هذا الصراع حيناً فتتخذ صيغة «الحروب»، وأن تنخفض حيناً لتتخذ صيغة التواصل السلمي، أو هذا الشكل أو ذاك من أشكال التوتر أو التفاعل أو التداخل. وليس هذا الطرف أو ذاك بأولى من الآخر في تحمّل تبعه هذا الصراع، فنحن في قبالة «قوى حضارية» تطلب توكيد ذاتها وتتطلع إلى «الغلبة» في سباق الحضارات. لقد شهدنا خلال العشرين قرناً الماضية، مما يتصل بتاريخنا المشترك اتصالاً مباشراً، صراع الإسلام وبيزنطة، وصراع أوروبا اللاتينية والإسلام، وصراع الإمبراطورية العثمانية الإسلامية وأوروبا، وصراع العالم العربي الحديث والغرب، والصراع الراهن الذي تختلط فيه القوى العربية والقوى الإسلامية والحضارة الغربية والأمريكية. وقد كان عالم العرب والإسلام

في هذا التاريخ الطويل من الصراع في موقع المهاجم - أو المعتدي في رأي (الغير) - حيناً، وفي موقع المدافع - أو المعتدى عليه في رأي أهله - حيناً آخر. ولم تكن العلة في العلاقة الصراعية هي نفسها في جميع الأحوال ولدى كل الأطراف. فهي تارة أيديولوجية، وأخرى سياسية، وثالثة اقتصادية، ورابعة استراتيجية، وخامسة حضارية. ومن الطبيعي تماماً في مثل هذه الأحوال أن يكون «التأمر» إحدى الآليات الصراعية لإحراز التقدم أو الغلبة والنصر. والذي نشهده حالياً ومنذ قرن تقريباً، أن عالم العرب والإسلام يمر على وجه العموم بجملة من أحوال القهر والحصار وفقدان الروح والطاقة والمعنى، وفي ذلك فرصة تاريخية لتشديد طوق الحصار وتعميق عمليات التفتيت الداخلية وتوطين القيم المضادة للحياة والتقدم: قيم الاستبداد والدغماطية، والطائفية، والقطرية، والقبلية والعشائرية، والنفع الخاص، والوصولية والانتهازية والنفاق، وعبادة الفرد، وهيمنة الدولة الوحشية، وسطوة المال، واحتقار حقوق الإنسان وأسس النهوض والتقدم الحضاريين. وسنكون حمقى إن نحن اعتقدنا أن هذه المظاهر العدمية ليست إلا زراعة خارجية خالصة في أجسامنا وأحشائنا. فالحقيقة هي أننا مستعدون لها تاريخياً استعداداً بيتناً. فنحن لم نخرج من مدرسة التاريخ إلى عصر الحداثة بقيم تضاهي هذا العصر وتتنصب أصولاً له وأعمدة، وإنما خرجنا إليه بقيم «الحضارة السحرية» التي انحدرت إلينا من عصر ابن خلدون وانحدرت إليه هو من عصور «الملك العضوض» التي شكّلت ثقافة الطاعة والسلطة المستبدّة والخلاص الشخصي والمنفعة الفردية والاستهانة بكرامة الإنسان ومكانته في الكون، وذلك كله وفق منظور يلوي عنق الدين ويخرجه عن جادته الأصلية ومقاصده الحقيقية الفذة. لأن الحقيقة المريرة تقتضي بأن نقول إن التجربة التاريخية الإسلامية لم تكن خالصة للإسلام نفسه، وإن القوى البشرية قد أدارت ظهرها فعلاً لقيم الإسلام الكبرى ولمقاصده البعيدة العليا، وإنها قد أجرت فيها فعلاً «تحريفياً» صريحاً لم ينتج منه إلا إنسان معطوب لا يشبه إنسان الإسلام الأصلي إلا في حركاته التعبدية الظاهرية.

لا شك في أن تيارات الإصلاح الديني الحديثة قد تنبّهت إلى الخلل العميق في الوجود الإنساني الإسلامي وبذلت جهوداً طيبة في تدارك هذا الخلل، لكنّها صوّبت نظرها إلى المظاهر الخارجية «الشكلانية» في هذا

الوجود وأفلت من بين أيديها ما هو جوهري، وهو أن هذا الإنسان يحيا في عالم «تاريخي» يقتضي تماماً توجيه النظر إلى أبعاد عميقة جديدة في الكون الحديث: الإنساني والاجتماعي والطبيعي. ومهما يكن من أمر فإن الوضع «التأمري» - الذي هو في حقيقة الأمر مظهر للصراع التاريخي - قد بدا أعظم خطراً وأشدّ بأساً وأقسى أثراً لما اقترن به من أشكال العطب العميق الذي اعترى في العصور الأخيرة كينونة العالم البشري الذي تنتسب إليه ويمتد فينا. لكن الذي ينبغي أن يقر في الأذهان هو أن هذا العطب ليس نتيجة مباشرة لهذا «التدخل» الخارجي وحده، وإنما هو نتيجة لتضافر أسباب العطب التاريخية من وجه، وللأثار العميقة التي خلفها التدخل «الحضاري» الغربي العشوائي والمنظم من وجه آخر، وهي آثار مرتبطة ارتباطاً جلياً بحالة «الصراع» التي تتلبس العلاقات بين هذا العالم وبين عالم الغرب. ومع أننا سنعود إلى هذا الوجه من المسألة في مواطن عديدة من هذا العمل إلا أن الذي يتعين تأكيده هنا هو أنه إذا لم تكن قضية «المؤامرة» إلا وجهاً من وجوه صراع الحضارات، وأن أوضاعنا عند نهاية هذا القرن لا يمكن أن تكون نتيجة لمثل هذه الدعوى، فإن دعاوى النهضة والتقدم غير منوطة بهذه المسألة مثلما أنها غير مقيدة بالدعاوى المترتبة على الرؤى الأنثروبولوجية والتاريخية المتصلة بالتفسيرات «العالمية» لأحوال الواقع المشهود.

وهذا يعني أن رؤى التفسير هذه لا يمكن أن تحتل أية مكانة في جهودنا النظرية المتعلقة بهذا الواقع، وأن كل القرائن تشير إلى أن هذه الجهود ينبغي أن تبدأ من نظرة منهجية موجهة هي أن عقبات التاريخ والأنثروبولوجيا عقبات غير حقيقية وأن الوضع الراهن المباشر يتقبل الفحص والنظر والعلاج بدءاً من معطياته المشخصة الشاهدة. لكن تعقد الظواهر وتراكبها وتداخلها من وجه، ومعطيات العالم الحديث ومتطلباته من وجه آخر، تفرض أحكاماً أخرى للنظر والفهم والاقتراح.

آلية النظر والتحليل والاقتراح ينبغي أن تستند، إذًا، إلى الواقع المعطى، الواقع الشاهد، المشخص، من دون الرجوع بعيداً إلى الوراء من أجل اكتناه جوهر التاريخ البعيد الذي جعل الأمور تسير في هذا الاتجاه لا في ذاك أو ذاك. فالواقع يسلم إليّ حقائق صلبة، هي حقائق المكان.. هنا، وحقائق

الزمان.. الآن. وينبغي لهذه الوقائع أن تسمح لي ببيان العلاقات فيما بينها
وبتحديد أشكال الربط بينها وبين ما يتعلّق بها من وقائع أو أحداث أو أشياء،
أما الأسباب البعيدة العميقة فلا يعول عليها إلا إن كانت ضرورياً من الجواهر
الثابتة التي تفعل على الدوام في بنية الوجود والأشياء والأفراد على نحو
يجرد هؤلاء جميعاً من فاعليتهم وتأثيرهم. وقد قلنا إنّنا لسنا على يقين من
وجود مثل هذه الجواهر الثابتة بإطلاق، وإن كنّا لا ننكر استمرار وجود
ظواهر تاريخية تؤدّي دوراً ما في توجيه الوقائع والأحداث هذه الوجهة أو
تلك، لكن من دون أن يعني ذلك أن هذه الظواهر هي ظواهر غير قابلة للرفع
أو الإزاحة بإجراءات عملية مباشرة.

معنى ذلك أن المستقبل الآتي يتحدد بالأفعال التي نجريها في معطيات
الحاضر، وبالاختيارات التي نأخذ بها من جملة الاختيارات الممكنة التي
يأذن واقع الأشياء من حولنا بالإقدام عليها. ذلك أن ثمة قاعدة لا يمكن لنا
أن نجتنبها، وهي أن من الضروري إقامة «تراسل» بين موضوع إرادتنا أو
شهوتنا من جهة أولى، وبين قدرتنا أو استطاعتنا على تحقيق هذا الموضوع
من جهة ثانية، وبين استعداد «شروط» الواقع لتقبل موضوع هذه الإرادة
أو الشهوة من جهة ثانية. وغياب أي طرف من هذه الأطراف يحكم على
جملة القضية بالسقوط. لا شك في أن أصحاب الأيديولوجيات المتصلبة
لن يتحملوا مثل هذا النهج في التفكير وفي الفعل. إن هؤلاء يفرضون أن
الواقع هو الذي ينبغي أن ينصاع للأفكار، لا أن الأفكار هي التي يجدر
بها أن تطيع الواقع. وواقع الأمر أن كل القصد المطلوب هو أن يكون ثمة
«اعتراف متبادل» بين الطرفين. وأن يقبل كل واحد منهما «أوراق اعتماد»
الآخر، لا أن يتفرد وحده دون الآخر بكل شيء. وهذا يأذن لنا بوضع مبدأ
أول موجه للنظر، هو أن الحقيقة الفكرية أو العقيدية ينبغي أن تفتح الباب
لضرب من «النسبية» الاعتقادية الخاصة التي لا تعني هنا أن حقائق المرء
ليست حقائق إلا في عينيه هو وحده وأنها «تستوي» مع حقائق الآخرين
أيّاً كانت، وإنما تعني أن أفكارنا ليست دوماً ذات طبيعة إطلاقية، وأنها
مدعوة إلى أن تفهم أن للواقع أحكاماً لا يحقّ لها أن تتجاهلها. ويترتب
على ذلك أن على أفكارنا أن تكتسب قدراً حقيقياً من «المرونة» ومن البعد
عن «الإطلاقية» و«الوثوقية»، كي تكون آذان الواقع لها مصغية. وفي زمننا
هذا، نهاية القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين، تشير الوقائع

والقرائن إلى أن غزو الحداثة لعوالم البشر جميعاً يفرض أخذ مبدأ «النسبية» الاعتقادية مأخذ الجد. وواقع الحال لا يعني بالضرورة انتصار الديمقراطية الليبرالية ونهاية التاريخ - فتلك أسطورة بديلة لأسطورة الديمقراطية الشعبية وانتصار البروليتاريا ونهاية التاريخ لا أكثر ولا أقل - وإنما الذي يعنيه ذلك بالضرورة هو أن عالماً يتحرك بكامل قواه وأجهزته وعدّته وفق قواعد النسبية والتعددية لا يمكن أن يواجه بنهج فكري يتشبث بصيغ أحادية متصلبة وبوثوقية مطلقة لا تعرف المهادنة أو اللين. إن منهج «البسر» هو الذي ينبغي أن يوجه نظرنا ونحن نفكر في قضايانا المركزية ونأمل العالم من حولنا ونقدم على «اقتراحات» و«اختيارات» لمستقبلنا نحن وللمستقبل العالم الذي نربط به من حولنا.

لقد استخدمت أكثر من مرة كلمة «اختيارات» وكلمة «اقتراحات». وأنا أعني جيداً قيمة وحدود هذا الاستخدام. فأنا في حقيقة الأمر - إذ أنظر في قضايانا المركزية في صيغ المستقبل - لا أرى أن عليّ أن أبني منظومة فكرية أو فلسفية أو اجتماعية جمعت عناصرها ومبادئها على الطريقة الديكارتية، بدءاً من الصفر المزعوم، وصعوداً إلى مبادئ وحقائق وتراكيب تمت البرهنة عليها بأدلة المنطق أو البرهان أو الحدس العقلاني. ما من أحد منا إلا وهو «كائن تاريخي»، ويمكن أن أقول أيضاً: «كائن ثقافي»، وكل كائن تاريخي أو ثقافي هو بالضرورة «تراث» مختزل ينمو وينمو. وعناصر هذا «التراث» تجتمع لديه بما يتمثله ويختاره ويقبله ويعرفه أو يكتشف حقيقته ويرغب فيه ويريده ويخترق مخيلته وحافظته وذاكرته وحساسيته الجمالية وحسّه الأخلاقي، ويستحسنه، ويرى المنفعة فيه. ونحن حين ننحاز إلى مذهب من دون آخر أو إلى رؤية من دون أخرى لا نفعل ذلك دوماً لأن الدليل العقلي قد قام على ذلك، وإنما لأن «اختيارنا» وقع على هذا المذهب أو ذاك. وهذا «الاختيار» ليس عقلياً بالضرورة، وإن كان ينبغي للعقل أن يفهمه ويسوّغه ويشارك في توجيه الفعل وفقاً له.

والحقيقة أن اختياراتنا ترتبط في الغالب الأعم بمفهوم «المناسب» و«الأنسب». والمناسب والأنسب يتعلقان بجملته رغباتنا أو انفعالاتنا أو منافعنا أو خيرنا الخاص أو خيرنا العام من وجه، وبالوضع الذي نقف عنده من التاريخ من وجه آخر. وكلما كان التراسل بين «المناسب» وبين العالم

الخارجي ومعطياته التاريخية أقوى كانت الاختيارات أوضح وأقوى وأنجع، والاقتراحات التي نقدّمها لإعادة بناء الواقع وتوجيهه أكثر قدرة على تلبّس الواقع والفعل فيه. ومعنى ذلك أن المبدأ الثاني الموجّه لنظرنا وأفعالنا في العالم الذي يجري من حولنا ينبغي أن يرتبط بما هو «مناسب» وبما هو «مجيد»، وبما تكون في «المصلحة» في هذه المرحلة أو تلك من تاريخنا الخاص ومن التاريخ العام الذي يلفنا.

هل هذا تنازل عن «الحقيقة»؟ لا، بكل تأكيد. فإن الحقيقة لا يمكن إلا أن تظل هي «الحقيقة»، غير أن تدخلها في الواقع ينبغي أن يكون رهيناً بمقدار «المناسبة» و«المصلحة» في هذا التدخل، فإن لم يتوافر هذان العنصران فإن على الحقيقة أن تلزم خدرها ولو إلى حين.

ويرتبط بما هو «مناسب» ما هو «واقعي» وهو، كالمناسب والمجدي والنافع، استجابة للواقع المعيش. لا شك في أن الاستجابة «الواقعية» يمكن أن تفارق الاستجابة للـ «مثالي» الذي يند عن الواقع ويبتعد عنه. لكنها لا تعني بالضرورة «الانحراف» عن الأصل أو «الخيانة» للحقيقة. إنها تعني هنا شيئاً واحداً هو ألا تغفل أفكارنا وأفعالنا عن واقع العالم من حولنا وتحت أقدامنا، وأن تكون مشروعاتنا واختياراتنا واقتراحاتنا متناغمة مع هذا الواقع، مستجيبة لمتطلباته بعيدة عن أن تكون في حالة «اغتراب» أو «قطيعة» معه. والواقعية تعني أن منطق «الممكنات» لا «الضروريات المطلقة» هو الذي ينبغي أن يعوّل عليه في مشاريع الأفعال المقترحة، فنحن لا نستطيع أن نفرض دوماً أن أشياء العالم وشروطه الموضوعية ستستجيب استجابة مطابقة لصيغنا القصوى في التفكير أو العمل. وكى لا نخسر كل شيء يتعيّن علينا أن نكون رواقيين بقدر ما، فنرضى بما يمكن أن يكون طالما أن ما ينبغي أن يكون ليس في متناول اليد. بكل تأكيد هذا يعني في عين الأيديولوجيين المتصلّبين التنازل عن التمسك بمطلق الحقيقة والرضى بصيغ منقوصة أو مختلة لمبادئ النظر والواقع التي نعتقد أن لها حكم الإطلاق. لكن الحقيقة هي أن الركون إلى «الممكن» لا يعني أبداً إنكار الضروري المطلق وإنما يعني على وجه التحديد أن اختيار الصيغ القصوى للتعامل مع الواقع لن يؤدي في معظم الأحوال إلا إلى إخفاق الفعل، أما الأحوال الأقلية الأخرى فقد أثبت الواقع أن حياتها لن تطول

كثيراً وأنها تنتهي دوماً بالانصياع لأوامر الواقع «الممكن».

وليست «العقلانية» صنماً جديداً نعبده، ولا هي غاية في ذاتها، مثلما أوهمنا نفر غير قليل من مفكرينا المعاصرين. ولكنها مبدأ موجّه من بين مبادئ عديدة. وسنقول، من بعد، إنها قد تكون الحلقة الأضعف في تكوين الإنسان الأنثروبولوجي. غير أنها تظل، على الرغم من طبيعتها النسبية والتاريخية، مبدأً ضرورياً في توجيه أفكارنا وجّهة الموضوعية وفي تنبيهنا إلى مخاطر أفعالنا المحكومة بالغرائز والأهواء. وإذا كان لها من مكانة في منهجنا فإن هذه المكانة مخصوصة بما أسّميه بالعقلانية المشخصة، أي أن توضع العقلانية في موضعها الطبيعي من جملة الوجود الأنثروبولوجي للإنسان بحيث تبين تماماً طبيعتها وحدودها وبحيث لا تجور على غيرها من القوى الأنثروبولوجية الأخرى التي تطالب هي أيضاً بحقوق «مشروعة» في جملة الوجود البشري على الأرض. لأن الإنسان ليس عقلاً كله، وتحويله إلى عقل خالص لا يمكن إلا أن يعني تجريده من إنسانيته واختزاله ليكون مجرد آلة تقنية صناعية وظيفتها العلم الموضوعي الخالص، خارج الحياة. والحقيقة أننا، مع إقرارنا بما للعقل الموضوعي من أهمية في المعرفة وفي الفعل، نعتقد أن علينا، في الظروف الراهنة والقريبة الآتية من حياة العالم المباشر الذي ننتمي إليه ونتحرك بين طياته، أن نتوجه إلى النظر في «الفعل» ونقده وإعادة بنائه، وذلك بسبب ما طاله من عطب في العقود المتأخرة التي مر بها هذا العالم، إذ فقدت الأفكار قدراً عظيماً من قيمتها وأهميتها وفرضت قوة المال وأجهزة البث السمعي - البصري سلطة متعاطمة التأثير والعمق على جملة القيم الرفيعة التي كانت في الماضي تنشر بين الأفراد والجماعات وشائج روحية وإنسانية صريحة. فهذا، إذاً، مبدأ موجّه ثابت في طريقتنا في فحص المسائل التي سنعالجها، وهو أننا سنغلّب مرجعية «الفعل» على مرجعية «النظر»، أو بتعبير أدق إن المسألة «المعرفية» لن تكون في بؤرة تحليلاتنا، أو إنها لن تحتل مكانة أكثر مما تستحق في هذه التحليلات، لا لأن القول تجاوز الحد فيها فحسب، ولكن لأن العطب الشخصاني الذي نشهده يقع في دائرة «الأفعال» وفي جملة الكينونة الشخصية الأخلاقية أكثر مما يقع في أية دائرة أخرى.

ووضع الأمور في دائرة الشخصية الإنسانية يقضي بأن توجه المسائل

في وجهة «إنسانية» صريحة. وليس القصد أن العصر الذي نعيش قد ضيق رقعة العالم وقرب بين الأمم والشعوب والثقافات حتى أصبح العالم «قرية صغيرة» - مثلما لا ينفك يكرر جميع الكتاب، كباراً وصغاراً - لكن القصد هو أن «الوضع الإنساني» في عالم الخليفة وضع هش، وأن الإنسان، على الرغم من قواه العظيمة ومزاياه الجليلة، محاصر بقدر غير متناه من «الشروط» الذاتية والموضوعية التي تجعل منه كائناً «هلوياً» - وفق التعبير القرآني - يثير العطف والتعاطف، ويفرض بشكل خاص أن ننظر إليه من زاوية «الرحمة» لا من زاوية الجبروت والعقاب. لا شك في أن الكون البشري يعرض علينا نماذج من البشر تنشر العذاب من حولها وترفع أعلام الغطرسة والغلبة والافتئات - فلا وجه لاعتبارها من زاوية «الرحمة» - لكن ذلك ليس سبباً لنبد المبدأ ومتطلباته. ليس يعني المذهب الإنساني أن نفهم الفعل الإنساني في ضوء شروط الفعل وبواعثه ومقاصده مما لا يقع دوماً تحت سيطرة الإنسان نفسه وحدود قدرته وإرادته فحسب، وإنما هو يعني أيضاً أن نعلم أن الإنسان على الأرض «مشروط» في الفعل المعرفي أيضاً، إذ هو محكوم بجملة الأوضاع التراثية والبيئية والبيولوجية والثقافية التي يفرض «قَدْرُهُ» أن يتعلق بها وتتعلق به في هذا الزمان أو ذاك أو في هذا الوطن أو ذاك. فليس أحدٌ، إذًا، أولى من غيره بقطع الأحكام الجازمة المطلقة في حق الآخرين، ومؤاخذه هؤلاء الآخرين بجريرة شروطهم التاريخية الاجتماعية الثقافية. إن المسلم الذي يولد في «ثقافة» إسلامية لا يمكن إلا أن يكون مسلماً. وإن البوذي الذي يولد في مجتمع بوذي لا يمكن إلا أن يكون كذلك. وإن «الديمقراطي الليبرالي» الذي يولد في دولة ديمقراطية ليبرالية لا يمكن إلا أن يكون كذلك. وذلك كله على وجه العموم ومن حيث المبدأ. وهذا «الشرط» الإنساني التاريخي يُلزم بأن يؤخذ هذا الإنسان من منظور إنساني خالص، لا من منظور أية ثقافة إطلاقية نوعية، وبأن يُقرَّ له بحقه في أن يلبس لبوس ثقافته إن شاء وفي أن يخلع هذا اللبوس إن شاء. وهذا يعني أن الثقافات الشاملة التي تنصب لنفسها رسالة أيديولوجية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية محددة مدعوة إلى أن تقر للثقافات «الأخرى» بحقوقها «الطبيعية» في الوجود، وبأن توجه إليها إن شاءت «الدعوة» التي تريد بالطرق «الحسنة» وبأدوات الإقناع الإنسانية، من دون ضغط أو إكراه أو إغراء. وكذلك ليس للثقافات الأخرى أن تحرم هذه الثقافات الرسالية

من حقوقها «الإنسانية» وتحكم عليها بالقمع أو الإفناء. إن ذلك لا يعني أبداً أن يتخلى كل واحد عن إيمانه بأن معتقده يعبر عن «الحقيقة» - فهذا شأن يخصه، لأن الحقيقة هي حقيقة أولاً وبالذات عند صاحبها قبل أن تكون عند أي إنسان آخر - ولكنه يعني فقط أنه مثلما يحق لإنسان ما أن يقول إن الديمقراطية الليبرالية هي خير نظام أدركه الإنسان فإنه للمسلم أو المسيحي أو البوذي أو الشنتوي أو الهندوسي أن يقرر الحقيقة نفسها في أمر عقيدته. وكذلك مثلما يحق للفتاة الفرنسية أو الإنجليزية العلمانية أن تختار لباساً لها واحداً من آخر مبتدعات دور الأزياء الباريسية أو الإنجليزية أو الإيطالية فإنه يحق للفتاة الفرنسية أو الإيطالية أو الإنجليزية المسلمة أو غيرها أن تختار لباساً لها ما تشاء، فهذا حق إنساني يفرضه النظر إلى الأشياء بمنظار «إنساني».

وفي خاتمة المطاف تتحدد قيمة «دعوة» الآخرين إلى هذه الثقافة أو تلك أو إلى هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الحياة، بقدره هذه الثقافة أو هذا المذهب على جذب الآخرين إليه وفق الطرق الإنسانية والقانونية التي تلتزم بحرية الأفراد وكرامتهم وحقوقهم الطبيعية. ومعنى هذا أن المرجعية «الإنسانية» لن تكون أبداً في منأى عن عوامل الصراع بين الأفراد في المجتمع وبين المجتمعات والأمم والدول المتدافعة على سطح المعمورة. فالصراع قانون سرمدى لا سبيل إلى الفكاك من قوته وفعله، وذلك بسبب أصوله الطبيعية في الوجود البشري. وقد أدرك ابن خلدون وهوبز على وجه الخصوص الأسس الواقعية له في الطبيعة البشرية. بيد أن من شأن المذهب «الإنساني»، على الرغم من واقعية الصراع وحقيقته، أن يبتدع الآليات والنظم والقيم من أجل رد هذا الصراع إلى حدود «إنسانية» محكومة بمبدأ «العدالة»، وأن يحول، بمنظّماته ومؤسساته ودوله المتحضرة، دون جور قوى الصراع الطاغية وافتئاتها على الجماعات والقوى الضعيفة المظلومة. لا شك في أن الصعوبات والعقبات هنا لن تكون يسيرة - والأمثلة التي تنهض في العالم اليوم للدلالة على ذلك كثيرة لا يكاد يكون لها عد أو حصر - لكن القصد هو مما يمكن العمل له ومما ينبغي أن يسعى من أجل الاقتراب منه وتحقيقه.

ويتعلق بالنزعة الإنسانية أن مواقفنا النقدية من أنفسنا وأحوالنا ومن

«الغير» لا يمكن أن تستند إلى رؤية «إجماعية» أحادية مطلقة لأحاد الأمور وجملة القضايا التي تعرض لنا في الأطر الذاتية لمجتمعاتنا وفي الأطر الخارجية التي يتقاطع أو يتداخل فيها وجودنا مع وجود الغير أو الآخرين. فالوجود البشري المحكوم بالواقع التاريخي وبالوقائع الموضوعية أو الذاتية يُلزم - مثلما سبق أن قدّرت - أنه إذا كان من حق كل امرئ أن يعتقد أنه «على صواب»، وأنه يملك «الحقيقة»، فإنه لا ينبغي أن يترتب على ذلك أنه لا يحق للآخرين أن يقفوا من المسائل نفسها موقفاً «مخالفاً» فيقطعوا بذلك كل سبيل إلى «الحوار» ويمهدوا الطريق إلى وأد الحرية وإقامة نظام الاستبداد والإجهاز على كل أمل في بناء عالم اجتماعي تسوده العدالة والحرية والكرامة والمساواة والديمقراطية. بتعبير آخر إن النزعة الإنسانية تعني عندي قبول ما يسميه علي أومليل «الحق في الاختلاف»، بما هو واحد من حقوق الإنسان المشروعة. لا شك في أن التجربة التاريخية تؤدي إلينا، على الصعيد النظري وفي المصنفات العقيدية المذهبية، ما يشبه أن يكون إنكاراً لهذا الحق فيما يتعلق بالأغيار، لكن الواقع التاريخي نفسه قد أعلن دوماً عن تمكّن هذا الاختلاف في حياة الناس ومصائرهم وأفكارهم حين كان الأمر يتعلق بالأمور الاجتهادية الفقهية وبالأمر العقيدية على حد سواء. أما فيما يتعلق بالأغيار فمن الواضح أن مضمون الآية الكريمة: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] لم يؤخذ على حال الإطلاق، وأن حالة «الغلبة» التاريخية الإسلامية ونظر القدماء «إلى اختلاف الغير عنهم» (أي الاختلاف الديني) من موقع إسلام متصر واثق من نفسه «قد أدت دوراً حاسماً في هذه النظرة القديمة. لكن تغير الأحوال في العصر الحديث وتحول الغالب إلى مغلوب يوجب إعادة النظر في هذه المواقف بحيث يوجّه واقع الاختلاف لا إلى التسليم للخصم بصدق دعواه ضرورة، وإنما إلى واقع جديد هو واقع الحوار، الذي هو قبل كل شيء «استعداد ذهني» يرتبط بعملية نقدية بنائية للعادات المتجذرة والنظم العقلية السائدة وسلطات الاستبداد (في شرعية الاختلاف: ١٠٠ - ١٠٥). إن أحوال العصر الجديدة تلزم، على كل تقدير، بإقرار هذا الوجه الإنساني للحق في الاختلاف.

ولا تكتسب النزعة الإنسانية كامل دلالتها ومعناها إلا بتوجيهها بقيمة «التواصل». فإنه إذا كان حقاً أن العلاقات الإنسانية محكومة بمبادئ الصراع ومهددة بمخاطر النفعية والذرائعية والخير الخاص والفردية والأنانية، فإن

إضفاء قيمة التواصل على هذه العلاقات وبذل الوسع في أن يتَّقوم الفعل الإنساني بنسيج المحبة والتعاطف والرحمة - أي بنسيج التواصل - سيكون على وجه التحديد الضامن الحقيقي لإنقاذ النزعة الإنسانية ولحمايتها من عوادي الصراع الداهمة وصونها من مهالك الأنانية المقيتة والعزلة المدمرة التي تعوق تيار الحياة عن التفتح والتدفق والجريان الرحيم.

تلك مبادئ مركزية تمثل مرجعيات أساسية موجَّهة للنظر المحرَّك للأفكار والقضايا والمواقف التي توجه جملة المسائل والمنظورات التي سنتطوي عليها الفصول الآتية من هذا العمل.

الفصل الثاني

نقد الفِعل

إن الانحراف الكبير الذي شهده النصف الثاني من القرن العشرين العربي يتمثل في دعوى الملاءمة من المفكرين والكتاب العرب المعاصرين أن ما أصاب عالم العرب من نكسات أو هزائم أو إخفاقات يرتدُّ أولاً وقبل كل شيء إلى واقعة طرد العقل من المدينة العربية. وقد أطبق الجميع على أن العقل أو الوعي هو العليل الذي يتعين تطبيبه وعلاجه بالعقاقير أو بإعادة التأهيل والتربية أو بالتدخل الجراحي. وقد بدا أن الرقية السحرية هنا تتمثل في أن يضع كل واحد منا حول عنقه قلادة تتوسطها نبتة جافة رسمت على ثناياها صورة العقلانية بحيث يضمن التسبيح بحمدها الخلاص والنجاة. وبطبيعة الحال فإن نقائص العقلانية هي الخرافة التي تسخر من التفكير العلمي، أو المنطق الشكلي الذي يحاكم وفقاً لقياس الشاهد على الغائب، أو الاعتقاد الديني الذي يشد الحاضر إلى الماضي ويختزل الوجود الأرضي في وجود ميتافيزيقي أو سماوي، أو التفكير الصوفي الذي يدير ظهره للعقل والعلم. ويترتب على هذا التشخيص أن الأمور ستستوي والأشياء ستستقيم والناس سينصلحون إذا ما تناولنا العقل بالترميم والإصلاح والتوجيه، سواء أتم ذلك بأخذ هذا العقل في ذاته أم بأخذه بتغيير الشروط الموضوعية التي ينشط فيها. ذلك، بطبيعة الحال، هو مذهب الغياري الذين لم يفقدوا الأمل. أما القديريون القانطون - وحالهم يشبه أن يكون كحال أصحاب المذهب العرقي في النظر الأنثروبولوجي - فقد أقنعوا أنفسهم بأنه ليس ثمة ما يأذن بإصلاح هذا العقل لأن العطب قار في ماهيته ذاتها: فهو إما قد استفد قسارى طاقته، وإما أنه عاجز عن تجاوز أفق المفردات الحسية فاقد لآليات النشاط التجريدي والتركيبى والإدراكي الراقية، وإما أنه بكل بساطة يشكو من تخلف ذهني صريح.

والتقصير الحقيقي لا يأتي من هذه الرؤية الثانية - إذ الواقع وعلوم الإنسان والمجتمع قد جرداها من كل أساس علمي موضوعي - لكنه يأتي من جنبات الرؤية الأولى، الطوباوية بشكليها المثالي والمادي كليهما، التي توهم الأخذين بها أن إصلاح العقل يحمل معه بالضرورة إصلاح الواقع، وهي نظرة قديمة جداً في حياة الفلسفة، ابتدعها سقراط حين آمن بوحدة النظر والعمل وظن أن العلم بالفضيلة وبالخير يحمل بالضرورة على العمل بهما، وعزّزها أفلاطون حين توجّس العقل ملكاً على المدينة الإنسانية، وكرّسها أرسطو، ومن بعده في الإسلام ابن رشد، حين أضفيا على العقل مرجعية مطلقة، واستأنفها ديكارت والعقلانية الغربية حين اختزلت المسألة كلها في «حسن قيادة العقل» وفي الاحتكام إلى العقلانية الموضوعية التي لم يلبث باسكال أن أبان قصورها، بينما فُتّر نيتشه وفرويد قواعدا وأسسها التقليدية، ونَبّه النقد المعاصر على نسيتها و«تاريخيتها».

والحقيقة أنه يلحق بهذا المذهب في النظر قُصوران: الأول يتمثل في عجزه عن تفسير المفارقة الصارخة في حياتنا العملية بين النظر والعمل، أو بين القول والفعل، والثاني يتمثل في جهل أو تجاهل واقع القوى الأنثروبولوجية الفاعلة في حياة الإنسان، وفي إهمال دواعي «الفعل» وآلياته في توجيه حياتنا ووجودنا على الأرض وبين البشر. إن عبادتنا للعقلانية الموضوعية، ومن بعد للعقلانية الذرائعية أو التقنية، هي التي تفسر بقدر كبير عجزنا القديم المتجدّد عن وعي حالة الفصام المانوية في النظر والعمل التي تثقل كاهل هذا الإنسان الذي نسميه، بوجه من وجوه التعميم، بالإنسان العربي، قديماً وحديثاً، وهي التي تقول لنا «لماذا نقول ما لا نفعل، ولماذا لا نفعل ما نقول؟» ولم يختص العربي حتى اليوم بهذه الخصيصة المرذولة وهي أنه إنسان قول لا إنسان فعل، وأنه ليس لأحد أن يصدق وعداً ألقاه أو وعيداً توعد به مما يلوح أنه شُبّه سائرة تتناقلها جميعاً بلا حرج ونتبينها في أقوال القدماء من صانعي تراثنا وفي أقوال رجال الغرب وقادته المحدثين ممن أصابتهم آفة التعميم المُغالطي فجعلوا العرب أمة غير جديرة بالثقة والتصديق لِمَا يصدر عن أهلها من أقوال وعود. والحقيقة أن مفارقة النظر للعمل لا تجد لها موطناً عند عامة الناس وحدهم وإنما عند خاصتهم أيضاً، بل وعند صفوة خاصتهم. وقد أبانت وقائع السنوات الأخيرة، مثلاً، أن ثلة «مرموقة» من كبار العقلانيين ونقاد العقل قد تخلّت تماماً ومرة واحدة عن جميع أسلحتها العقلانية حيث كانت تفرض

عليها هذه الوقائع وضع عقلانيته موضع التنفيذ فلم يكن منها إلا أن وضعتها بين قوسين وذهبت في الطريق المضاد تماماً لأحكام العقل ولم يتماسك من أفرادها إلا نفر قليل. كذلك تكشف بعض الفضائح التي تنفجر هنا وهناك في الأقطار العربية عن أن بعض الذين يتصدرون لقضايا الفكر القومي وللدفاع عن حقوق الإنسان ضالعون تماماً في عملية خرق هذه الحقوق والتنكر لتلك القضايا في ممارساتهم اليومية المتعلقة بنصيب الإنسان العربي نفسه منها. أما «المثقفون الأحرار» الذين يسوّغون أكثر أشكال الحكم المضاد للحرية ولكرامة الإنسان وحقوقه الطبيعية فإن عددهم كان في أطراد خلال العقود والسنوات الأخيرة. لا ضرورة لسوق الأمثلة تلو الأمثلة والحالات تلو الحالات، فالظاهرة بيّنة وإنكارها ليس إلا ضرباً من العزة الأثمة، وخير لنا أن نقر بها ونندمها بدلاً من أن نتنكر لها فتدمرنا. ما الذي يثوي خلف هذه المفارقة في القول الصادر عن العقل الناطق، وفي الفعل الآتي من الجوارح حيث تفرض العقلانية توافق كل منهما مع الآخر؟ - والكلام هنا لا يتعلق بالانتهازين والوصوليين والهامشيين اجتماعياً بطبيعة الحال - ما الذي يفضي بمشاريعنا إلى الإخفاق مع أننا نصوغها وفقاً لأحكام العقل ونخطط لها وفقاً لأرقى ما أدركه فن التنظيم والإدارة وتسيير المشروعات؟ ما الذي يجعلنا نضع «القناع» ونمارس «الدور» ونعظ بالفضيلة والصلاح، وتناضل ألسنتنا من أجل الحرية والعقلانية والديمقراطية والكرامة والعدالة... ثم نلقي بذلك كله عند «أول قادم» يبلّوَح لنا بخيرات من نوع آخر؟ لماذا نعرف الحق ثم نفارقه؟ ومثل هذه الأسئلة كثير. الجواب السائد الذي يحظى بأكبر قدر من الأصوات هو أن ذلك كله ليس إلا من النفاق الصريح أو الكذب الصراح، أو ضعف الشخصية أو خور الإرادة والعزيمة أو الهوى أو الشرّ والرذيلة، وهي صفات معيارية تسمح لمستخدميها ومطلقها بأن يصنّف بعضهم بعضاً أخلاقياً واجتماعياً، لكنها لا تعلّل المفارقة أو التضاد أو التناقض الوجودي الصريح بين قطاع النظر أو القول العقلي وبين قطاع الفعل أو الممارسة العملية. والحقيقة هي أن المشكلة كامنة في قوة العقلانية نفسها وفي مدى تأثيرها الفعلي في جِراك الإنسان نفسه وفاعليته الزمنية المشخّصة. فلو كان النظر العقلي يفضي ضرورة إلى الفعل - مع توافر الوسائل والأدوات والجوارح - لانحسم المشكل ولانتفت المفارقة. لكنّ للواقع أحكاماً أخرى، وهو يكذب تكذيباً قاطعاً أن يكون العقل هو السيد المطاع في حلبة الفعل. ومعنى ذلك

أن إصلاح العقل وحده بتجريد «النقد» له هو أمر غير كافٍ على الإطلاق في توجيه مناشطنا وأفعلنا وإنجاحها. والحقيقة أنه على الرغم من عظمة العقل ومجده في القطاع التقني أو الذرائعي إلا أن يده في قطاع الفعل الإنساني تظل قصيرة. والواقع يصرخ بأن كل الآيات التي يرتل بحمدها العقلانيون الموضوعيون والذرائعيون المتصلّبون لا تكاد تغني عن الأمر شيئاً. فثمة «نقد آخر» ينبغي أن نتوجه إليه بعد اليوم وأن نمارسه في جملة مناشط حياتنا الفردية والمجتمعية والإنسانية القابلة. إنه «نقد الفعل»، ولم يعد في الأمر مسوغ للمماحكة؛ فقد أبانت لنا علوم الإنسان والبيولوجيا صراحة عن أن اعتقادنا القديم في الإنسان وفي عقله - وهو الاعتقاد المنحدر أصلاً من إرث اليونان وفلسفاتهم - ينبغي أن يخضع لتعديلات جذرية. وصدّق الواقع ذلك تصديقاً تاماً، ليس العقل هو سيد الأحكام، ونشاطنا الحيوي لا تحرّكه دوماً مقدمات البرهان والدليل العقلية المحكومة بأمر التطابق بين الأفكار المجردة وبين الواقع الموضوعي الفج. والوجود الموضوعي الذي ينشد العلم غزوه وفهمه والعيش فيه ليس هو كل الوجود الذي يتحرك فيه الإنسان. ونحن لا نحيا بالعلم ومن العلم فقط. ليس العلم هو الذي ينزل الطمأنينة والراحة في نفوسنا. وليس هو الذي يجعلنا نتعلق بالحياة أو نطلب الخير أو نتفانى من أجل الآخرين أو نموت في سبيل الوطن أو في سبيل من نحب أو ما نحب أو في سبيل الله. وعلى الرغم من «الخيار العقلاني» الذي جنح إليه أفلاطون وأرسطو إلا أنه لم يفت أياً منهما أن يدرك أن الإنسان معرفة وإدراك وهوى ووجدان وشهوة وغرائز. ونبه أفلاطون نفسه، أكثر مما فعل أي مفكر قديم آخر، إلى أن الحوزي - العقل الذي يوجه عربة الجموح والقوة والشهوة - قد لا يكون أكثر من مجرد قائد مثالي مكتوب عليه أن يصطدم على الدوام بأحكام الواقع الشاردة أو المباينة أو المضادة. أما علوم الإنسان الحديثة فلا تخفي عنا أن كينونتنا البشرية تتقوم بمكونات أنثروبولوجية ليست القوة الإدراكية إلا واحدة منها، وأن الحاجة إلى المعرفة العقلية ليست إلا حاجة من بين حاجات. فثمة، إلى جانب القوة العقلية، مكوّن الثقافة الموروثة، ومكوّن الإرادة، والمكوّن السيكلولوجي بأطيافه «الشعورية» والعاطفية والوجدانية والانفعالية الغنية، والمكوّن «اللاعقلاني» أو «اللاشعوري» بما ينطوي عليه من رغبات ودوافع ومناشط سوية أو غير سوية، والمكون البيولوجي بمورثاته الصارمة أو الشاردة التي يمكن أن تذهب كل مذهب في ضبط أو دفع نشاطنا

الحيوي وأخلاقنا وطباعنا وأفعالنا وجملة مصيرنا. والعالمون بحقائق الأمور في حقول علوم الإنسان والمجتمع، خارج دوائر الفلسفة التقليدية، يدركون هذه الأمور جميعاً وغيرها إدراكاً جيداً. ولهم الحق تماماً - في ضوء معطيات العلوم وتصديقات الخبرة - في أن يردوا العقلانية الموضوعية وعلم النفس العقلي إلى أضيق الحدود. وليس معنى ذلك، في أي حال من الأحوال، أن نقع في فضيحة إنكار العقل وأحكامه أو أن نطلق عليه «رصاص الرحمة»، ولكن معناه أن نعي جيداً أننا، في فعلنا اليومي وفي مناشطنا الحيوية، نتحرك على الوجه الأغلب في حدود لا تقع بالضرورة في مملكة العقل وحاجاته، وأن قوى المكونات غير العقلانية - أعني تلك التي هي من طبيعة غير عقلية - غالباً ما تكون هي الأقوى والأحسم في أفعالنا الحيوية. وتجربة كل يوم ترينا إلى أي مدى يبدو حراكنا الفردي والاجتماعي محكوماً بالرغبة أو المنفعة أو الحاجة أو الميل أو الهوى أو الاستهتار وعدم الاكتراث، وإلى أي مدى تبدو العقلانية المحبوبة مخدوعة من حبسها وعاشقها. وإذا كان لنا أن نبحث عن تعليل لمفارقة أفعالنا لأقوالنا فليس أمامنا إلا أن نتأمل هذه الواقعة البسيطة وهي أننا نتوهم أننا إذ نقرر قولاً أو حكماً عقلياً سنجد الفعل العضوي أو المشخص تابعاً له على الفور. وواقع الأمر أن الذي يحدث هو أن مكوناً أنثروبولوجياً آخر: الإرادة أو الرغبة أو الشهوة أو الإرث الاجتماعي أو الإغراء السياسي أو عاملاً بيولوجياً ما أو شيئاً ما غائباً تماماً عن ساحة الوعي....، يتدخل ويفعل ملغياً تماماً حكم العقل، فتقع المفارقة، ونفعل خلاف ما قلناه أو عقدنا العزم عليه نطقاً وعقلاً. وهذا الذي يحدث ليس بالضرورة أمراً رديئاً أو باطلاً وإن كان كثير منه يدخل في هذا الباب، إنه يعبر، أحياناً، عن رغبات فردية طاغية هي سلطات مناهضة للعقل وصريحة، مدمرة - والواقع القريب منا يشهد بذلك - لكنه يعبر أيضاً في أحيان أخرى عن رغبات وحاجات مشروعة تماماً، هي استجابة لأحوال «إنسانية» طبيعية سوية تتمثل في أشكال من الأنشطة الإنسانية الحيوية التي تستجيب لحاجات في النفس وفي الوجدان أصلية، أو لقطاعات الإدراك العقلي أو الحسي المجرد الفج. وإذا كان ذلك يعني شيئاً فهو يعني أن علينا ألا نتوجه، لرفع الخلل وتبديد المفارقة، إلى إصلاح العقل فقط - بالتحرر من الخرافة أو بهجر المنطق الشكلائي القياسي أو بعقلنة الدين أو بتحرير العقل منه - وأن نتوجه إلى «الفعل» ونحرره تحريراً صريحاً من الشروط والقيود والأحكام

غير السوية التي تدفعه في دروب غير مجدية أو ضالة أو ضارة.

هذا من وجه. ومن وجه آخر، يقضي هذا الحال بأن نمهد السبيل إلى تحقيق الحاجات السوية في الإنسان مما تقتضيه كينونته الأنثروبولوجية. ذلك أن العقلانية لا تجسد إلا مطلباً واحداً من مطالب هذه الكينونة، هو الحاجة الطبيعية إلى المعرفة الموضوعية المستندة إلى أحكام العقل الموضوعي حيناً وإلى متطلبات وضغوط العقل الذرائعي حيناً آخر. أما المطالب التي يتجاهلها العقلانيون المتصلبون فتتمثل في جملة القيم والحاجات التي يفضي تحقيقها إلى بناء عالم ذي وجه إنساني نسيجه التعاطف والتواصل والتعاون والرحمة والمحبة والكرامة والعدالة.. مما لا يستطيع العقل أن يقيم أسسه ويرفع بنيانه أو أن يكون الدافع الفعلي إليه. فإذا كانت هذه الوجهة «الإنسانية» غائبة من حياتنا العربية اليوم، وإذا كانت العقود الأخيرة من هذا القرن قد حملت إلينا وإلى وجودنا الزمني حالة من «كثافة الفعل» المعطوبة التي تلقي بظلال الشك على جملة التشخيصات الروحية فمن أين للعقل وأحكامه أن يؤدي أي دور حاسم في هذه الرسالة «الإنسانية» من باب تحليل العقل ونقده؟ من الواضح تماماً أن «نقد الفعل» هو الباب الذي يتعين علينا الولوج منه لإعادة تشكيل حياتنا وتوجيه مصيرنا.

والواقع أننا نقع في غلو لا يغتفر إن نحن زعمنا أنه ليس للعقل مدخل في أفعالنا، وأن هذه الأفعال تجري وفقاً لأحكامها الخاصة وشروطها وغاياتها الذاتية. فالحقيقة هي أننا في الأمور الإنسانية والاجتماعية نلتقي بالعقل على الدوام ونلاحظ أثره وفعله على نحو صارخ بَيِّن. لكننا لا نلتقي به في الغالب الأعم بما هو جهاز أو آلة أو قوّة مؤسسة للأفعال والمشاريع والغايات، وإنما بما هو أداة «تسويغ» و«تعليل». وهو هنا يمكن أن يستخدم للخير مثلما يمكن أن يستخدم للشر. لأن دوافع الصراع البشرية أقوى من دوافع الأمن والطمأنينة والسلم. فإن الدور الذي يمكن أن يؤديه العقل في الغالب الأعم هو دور «الخادم» للغايات المسوّغ للربغبات، المصمّم لمخططات تنفيذ هذه الربغبات وتلك الغايات. ومن المؤكد أن الدور الذي قد يؤديه العقل - بقدراته غير المحدودة على الخداع أو التحايل أو التضليل أو إنجاح الأغراض والأهداف - هو دور مطلق النفاذ؛ إذ هو وحده القادر على الربط بين المعطيات وإقامة علاقات التناسب والتوافق والتكامل بين الوسائل وبين الأهداف. إنه بكلمة

«الأداة» أو «الآلة» الذكية التي تستخدمها الإرادة أو الرغبة أو المصلحة في تحقيق أهدافها ومقاصدها. إنه آلة أو أداة فحسب، وليس له أبداً أن يكون «غاية» تطلب لذاتها، أو «قصدًا» يقصد لذاته. هكذا هو؛ وهكذا ينبغي أن يظل: أداة إبستمولوجية ليست محرّكاً للأفعال ولا هدفاً لها. أما الأصل الذي ينبغي التوجه إليه، فهو «الأفعال» وإليها ينبغي أن يتوجه النقد، في جملة قطاعات الحياة، وعند جلّ القوى الفاعلة المحركة للحياة الاجتماعية.

ما الذي نعينه حين نزعّم أن النقد الحقيقي ينبغي أن يوجّه إلى الأفعال؟ إنه يعني قبل كل شيء أن «الحالة الوضعية للقيم» تعاني اضطرابات سلوكية ظاهرة وأن هذه الاضطرابات التي تتبدّى في مناشط الأفراد السلوكية تفضي إلى أحوال ارتكاسية شاملة في حالة المجتمع والدولة بأسرها، وأن الحراك الاجتماعي والسياسي سيُعاني بدوره هذه الأحوال. وليس يخفى على أحد أن التطوّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي اعتورت الأجسام العربية المترامية «من المحيط إلى الخليج» قد تركت آثاراً عميقة حقيقية في قيم الأفراد والمجتمع. أما الحادثة فقد عقدت هذه الآثار وأحدثت خللاً عميقاً في شبكة القيم نفسها مؤدية إلى فوضى شاملة في هذه القيم. وليس المقصود أن الحادثة باعدت ما بين القول والفعل أو الاعتقاد والممارسة -فذلك لا يرتبط بالحادثة في ذاتها- وإنما المقصود أن أنماطاً عديدة من السلوك وأشكالاً كثيرة من القيم الجديدة قد تداخلت واستقرت في شبكة العلاقات القيمة القديمة وأحدثت خليطاً متناقضاً من القيم المتراكبة تتمثل في كينونات شخصية أو فردية تجتمع فيها على نحو عجيب قيم ما قبل الحادثة وقيم الحادثة وقيم ما بعد الحادثة. ونحن، أينما ولّينا شطرننا في أرجاء العالم العربي والإسلامي، نتبين هذا التراكم المتدافع بين أفعال تنتسب إلى «ما قبل الحادثة» الدينية أو القبلية أو العشائرية، وبكلمة التقليدية، وبين أفعال تنتمي إلى عقلانية الحادثة ونزعتها التقنية والاختبارية المتأخّرة، وبين أفعال تخرج على هذه وتلك مما تستثيره شروط ما بعد الحادثة وظروفها. ومع أنه ما من مجتمع عربي أو إسلامي -أو غيرهما- قد أجمع بكل أفراده في يوم من الأيام أو عصر من العصور على تمثّل القيم نفسها جميعاً، إلا أن تشتّت القيم وتباعدها وتضاربها وفوضاها لم تدرك في يوم من الأيام ما أدركته مجتمعاتنا اليوم، والعلة واضحة. وهي أن النزعة الذرائعية البراغمية قد غزت جميع مناشط حياتنا وقطاعاتها، وأحدثت اضطرابات عميقة في جذور القيم

التقليدية التي استمر بعضها على الالتصاق بهذه الجذور عصباً على التحول إلى قيم الحداثة الجديدة على الرغم من ممارسته لبعض مظاهر هذه القيم وأشكالها. والحقيقة أن القيم التقليدية - في صورها «الشكلانية المادية» - لم تبقَ على حالها إلا في «جزر» محدودة من الفضاءات الاجتماعية الشاسعة. أما في الغالب الأعم فإن القيم قد اختلطت وتضاربت وأنتجت بشراً هاجسهم الرئيس «قيمة ضاربة» يمكن أن نسميها بـ«الليبرالية الفجة»، أساسها فردانية ذاتية تشد «الخير الخاص» لأصحابها وتجعل غايات أساسية لها معايير النجاح والمنفعة والمال والسلطة. ولأن تحقيق هذه المعايير يرتبط في الغالب الأعم بمؤسسات بدائية ونظم بالية متجذرة ووسائل لا يحكمها القانون دوماً، فإن حالة التدافع الشرس غير الرحيم هي التي تنتشر في مفاصل المجتمع والدولة وفي حياة الأفراد. وفي مثل هذه الأحوال تفقد الكفاية الذاتية معناها وتصبح الطرق الملتوية والطرق غير القانونية والطرق غير الإنسانية هي السبيل إلى إدراك المقاصد والمنافع. بتعبير آخر، تقع «ذاتية» الأفراد الأخلاقية ضحية، وتصبح فاقدة معناها الحقيقي متلبسةً أحوال الزيف والخداع والكذب مما هو رائد الوصوليين والانتهازيين الباحثين عن السلطة والجاه والمال فتكون المعركة التي يتوجب على قوى الإصلاح خوضها هي «معركة النفاق» أو ما يحلو لي أن أسميه «معركة الأقنعة».

والحقيقة أن النفاق هو واحد من هذه الوجوه الرئيسة البارزة التي تعبت اليوم بوجودنا كله وتحولته إلى وجود زائف يتعذر بناء عالم حقيقي فعلي عليه، عالم جدير بالثقة وبالرجاء، قادر على أداء مهمات صعبة وأفعال ذات جدوى في كون يحمل كل علامات الخطر.

والصورة الشاخصة التي سأقف أمامها هنا وجهاً لوجه ليست صورة جديدة وإنما هي صورة قديمة تمتد جذورها في ثقافتنا العربية إلى مبدأ الوحي الإسلامي نفسه، وإلى ما قبله أيضاً بكل تأكيد. وقد عبّر اللفظ الإسلامي عنها بمصطلح «النفاق»، وأشارت إليها اللغة الخالصة بكلمة تقرب من ذلك المصطلح هي «الرياء». وقد زعم اللغويون أن هذا المصطلح، «النفاق»، اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به - أي بمعنى الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، أو بمعنى القوم الذين يبطنون غير ما يظهرون - وأن الأصل كان من «نافقاء اليربوع»، إذ يدخل اليربوع في النفق أو السرب من باب

ليستتر ثم يخرج من باب آخر، وقياساً على ذلك عَرَفُوا النفاق بأنه «الدخول في الإسلام من وجه والخروج منه من وجه آخر» (السيوطي: المزهر، ١: ٢٩٥، تاج العروس، ٧: ٩٧)، وأياً ما كان أصل اللفظ، فإن مفهومه اتسع ليقال على كل من يظهر غير ما يضمّر. وعلى ذلك يكون «المنافقون» الذين خصهم القرآن بسورة كاملة ووصفهم بأنهم «كاذبون» هم أبرز المنافقين القدامى. ويشبههم في ذلك كل «المرائين» القائلين بـ «التقية الاجتماعية» أو غيرها، وكذلك جميع الذين في كل العصور يخفون ذواتهم الحقيقية ويصطنعون أفكاراً وآراء ومشاعر وعواطف وفضائل لا يؤمنون بها أو لا يتمثلونها أو لا يتحلّون بها. وكذلك، وبوجه خاص في عصور «المُلْك» الكلاسيكية العربية، أولئك الذين جعلوا من «التملق» لأولي الأمر وللخلفاء والسلطين سبيلهم إلى إدراك أغراضهم الخاصة وتحقيق منافعهم القريبة بأقل جهد وأقل ثمن بوجوه متباينة ودرجات متفاوتة قارب بعضها حدود العبت والجنون واخترق أصول العدل والخير والرحمة، على مثال عامل هشام بن عبد الملك الذي كان يتقرّب إليه بتوجيه أصحابه إلى ماشية أهل المصر «يقرونها على السخال يطلبون الفراء لأمر المؤمنين فيقتلون ألف شاة في جلد» أو يسومونهم «أن يأخذوا كل جميلة» من بناتهم - مما لا يوجد في كتاب ولا سنة - يبعثونها إليه (تاريخ الطبري، ٤: ٢٥٤ - ٢٥٥). والأمثلة التي يقدمها شعراء البلاط وغيرهم في كل العصور لا عدّ لها ولا حصر. وأثرها في نشر ثقافة الرياء والملق حتى أيامنا هذه لا يجله إلا من لا يعرف قراءة النصوص أو لا يتبين شيئاً من طبيعة النسيج الذي يقيم أشكال حياتنا اليومية.

وإنه لمن الغفلة بمكان كبير أن نزعّم أن النفاق في حياتنا هو اليوم أكثر أو أقل مما كانت عليه الحال في العصور التي خلت، فالمضاهاة عvisية على التحقيق. لكن من الواضح تماماً أن الظاهرة متفارقة في جملة قطاعات حياتنا وأن انتشارها وتجذّرها يوجّهان إلى الاعتقاد بأن مجتمعاتنا باتت تألف على نحو لا يدعو إلى الدهشة أو الاستغراب جميع أشكال النفاق التي نشهدها، وأن هذه الظاهرة قد أضحت لا أمراً مشهوداً فحسب وإنما «قيمة عادية» أيضاً. بطبيعة الحال إنها لا تسمّى دوماً باسمها الحقيقي؛ إذ هي تستتر تحت أسماء أخرى، لكنّها تظلّ على الدوام واضحة، صارخة، نافرة، تخترق النفوس وتغشى الأبصار هنا وهناك. إنها «القناع» الذي أصبح يقوم مقام «الدور الاجتماعي» ويتلبّس جملة صروح الحياة، ويطرّد على نحو لا يرحم نقائضه:

الوضوح والصراحة والنزاهة والصدق. ولنضرب لذلك كله أمثلة دالة: ففي قطاع الحياة الأخلاقية يحرص كل الذين حولنا على أن يظهرُوا في إهاب من يتمثل القيم على النحو الأكمل. فليس ثمة من يبخل نفسه من حظه التام من الفضيلة والاستقامة والنزاهة والصدق والأخلاق والوفاء، لكن الذين يعرفون الحقيقة يدركون بالخبرة أن واقع الأمر ليس على ذلك النحو دوماً، وأن جملة هذه القيم المزعومة ليست إلا قناعاً قد وضع لأغراض لا يتعذر التعرف عليها.

والأمر نفسه ظاهر في حقل القيم الاجتماعية، وبخاصة في نسيج الروابط الاجتماعية وعلاقات الحب والصدقة، والرؤساء والمرؤوسين، وأصحاب النفوذ ومريديهم، فإن الجميع يحرصون على تشكيل «صورة علائقية فردية اجتماعية» تحظى بالرضى والقبول، لا يند عن ذلك إلا «المغامرون» أو «الغاضبون» أو «الهامشيون» أو «الخارجون» على المجتمع، وليسوا هم الأكثرية في الغالب الأعم.

وفي دائرة الحياة الروحية تكثر الأمثلة التي تضرب لأولئك الذين يتلبسون أحوال التقى والورع والإيمان وهم في حياتهم المستترة غارقون في شتى أنماط الاستغلال وفي المعاصي والكبائر.

وفي الحياة الثقافية قل أن يبحث مثقفو زماننا عن الحقيقة لذاتها بالتعلم الحقيقي والنظر النزيه والاستقصاء العلمي الجاد، وما يكتبونه في التقريظ العابت لتوافه أقلام الوجوه والأعيان أو للمخرجات الأخيرة للأرواح الجافة أمر يثير ما هو أكثر من العجب العجاب. وهاجسهم المتأصل نشدان الإنارة أو التكريم أو الإعجاب أو تزكية ذوي الخطوة لهم «للموصول» وقطع المراحل، أو إرضاء نزعات الرغبة وبكلمة: «لغاية في نفس يعقوب». وأكثر المفكرين والمثقفين تعلقاً بقيم الحق والنزاهة يتراجعون عن هذه القيم حين «يمثلون» أمام المجتمع، ويعدلون من وجهة مراكبهم كي تسير في اتجاه الريح. وقد طالت الآفة أكبر «العلماء» والأكاديميين، إذ عدلوا عن طلب الحق الذي يصيبهم برذاذ الأذى، وفضح الرياء تواضعهم ووقارهم الكاذبين، وتحذث الركبان بغريب أحكامهم وأعمالهم؛ إذ تظهر في إهاب الحق والعدل والعقل بينما هي تخفي الهوى والاعوجاج والرغبات الجائرة. وشيوخ العلم المتباغضون يلقون أنفسهم بحب وود تلهج بهما النوادي ويتحدث بهما الداني والقاصي.

أما في حمأة السياسة وكدرها فالملق - أي «أن تعطي باللسان ما ليس

في القلب» (الفيروزآبادي، القاموس المحيط) - هو سيد الأحكام، يستوي في ذلك طرفا الملق والتودد الكاذبين: من جهة أولى رجل الدولة الذي يوهم شعبه أنه يعمل لخيرهم بينما هو يعمل لخيره الخاص، ويخطب فيهم بظاهر أشياء يعمل في الخفاء بتقائضها أو مضاداتها، ويريهم حلاوة في القول والقصد وهو يتوعددهم في الباطن بشر مستطير إن هم عدلوا عن محجته، ويتبجح بقيم العدالة والديمقراطية والحرية والرفاهية بينما هو الخصم العنيد الثابت لكل هذه القيم والمجسد العميق لقيم الظلم والاستبداد واستغلال الرعية ومحق روحها؛ ومن جهة ثانية أهل الملق من سياسيين ومثقفين وعلماء مزيفين وصحافيين وكتاب وطامحين وانتهازيين ووصوليين تنطق أفواههم بما لا يصدقون منه كلمة واحدة وتلهج ألسنتهم بالثناء والتمجيد لسلاطين يقرون في دخائل نفوسهم وعند من يثقون بهم أنهم أسوأ أهل الخليقة طراً. وههنا، في هذه الحمأة التي شكلتها قرون الاستبداد وقيم ما قبل الحداثة، نعثر على أقصى أحوال الزيف والكذب والخداع. لكن ما الذي يستدعي هذا «الملق» الذي يعصف اليوم بكل قواعد النزاهة والصدق والوجود النقي؟ وما هي طبيعة المعركة التي تنتظرنا من أجل تحرير البنى الفردية والاجتماعية من هذه «الأفence» التي تنتصب أمامنا عدواً صريحاً يمكن أن يدمرنا إن لم ندمره؟

إن التعليل القوي الذي يمكن أن يمثل أمامنا هو أن باعث «التملق» أو «النفاق» أو «الرياء» ليس إلا الخوف، الذي هو جماع العلاقة غير المتكافئة بين السيد والعبد، أو بين السلطة التي تطلب الطاعة وبين الفرد الذي يُطلب إليه أن يطيع، أو بين نظام الاستبداد وبين الخاضعين لهذا النظام. ويتعلق بهذا الباعث اختلال العلاقات السياسية بين القوى الاجتماعية داخل المجتمع أو خارجه اختلالاً يفرض على بعض هذه القوى «تملق» قوى أخرى دفعاً لأخطار محدودة تثير الخوف، مثلما حدث في السنوات الأخيرة من تملق بعض القوى «القومية» للحركات والقوى الإسلامية لتجاوز مخاطر المرحلة الداعية إلى الخوف. ويمكن سوق أمثلة أخرى لباعث الخوف هذا الذي يمكن أن يعلل التوسل بالنفاق والتملق. لكن الحقيقة أن هذا التعليل لا يمكن أن يفسر كل شيء، وإن كان هو التفسير الأقوى حين نكون على أرض الدولة والسياسة، وبخاصة الدولة الاستبدادية أو القهرية. فليس ثمة شك في أن نظام الاستبداد المنافي للعدالة والحرية والكرامة الإنسانية لا يمكن أن يولد إلا عبيداً تحوك أحوال الرهبة والخوف في أنفسهم نسيج النفاق والكذب والزيف. غير أن

السؤال الذي يثور هو الآتي: لِمَ يخاف المتملق وعلام يَخاف؟ إذ الخوف هنا ليس هو نهاية التحليل والتعليل. لا بد من أن ثمة شيئاً آخر وراء هذه الحالة.. ثم إنه إذا كان هذا التعليل يصدق في أفق السياسة فكيف يمكن قبوله إذا ما تعلق الأمر بالنفاق الديني أو الاجتماعي أو الأخلاقي، حيث لا يحتل الخوف تلك المكانة التي له في الأفق السياسي؟ فالتقي المزيف ليس هو الذي «يَخاف». وإنما هو على العكس من ذلك تماماً الذي «يُخاف»، والمثقف المنافق المزيف ليس ملزماً بممارسة الفضيلة وإظهارها في مجتمع لا يعرضه للعقوبة إن هو خرج عليها صراحة. ومن البين تماماً أن كثيراً من الفضلاء وفاعلي الخير لا يقدمون على ذلك إلا لعله من طبيعة مغايرة، فلا بد، إذًا، من أن تكون العلة في مكان آخر تماماً.

والحقيقة الأساسية التي ينبغي أن نتنبه إليها هي أن المنافق أو المرائي أو المتملق إنسان يضع «قناعاً» وهذا القناع يخفي «وجوداً» من جهة ويبيدي «مظهراً» من جهة أخرى، إنه يخفي الوجود الحقيقي لصاحبه. وهو يخفيه لسبب بسيط هو أنه وجود «غير مفيد» أو «ضار» أو «غير مرغوب فيه»، وبكلمة «عديم الفائدة والجدوى». وهو يبدي من وجه آخر وجوداً آخر يمكن أن يكون مفيداً مجدياً مفضياً إلى «امتلاك» شيء لا يفضي إليه الوجود الحقيقي وجالباً لمنفعة يتعذر على الوجود الحقيقي جلبها. لا شك في أن الوجود الحقيقي، وبخاصة لدى «أعيان» الأفراد والتميزين منهم، يمكن أن يكون وجوداً «ممتلئاً» غنياً، خلافاً، مبدئياً أفعالاً جليلاً، بيد أنه في نوع محدد أو أنواع محددة من النظم الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية يصبح غير ذي بال، عاطلاً عن «الإنتاج» عاجزاً عن تحقيق «الرغبات» الصريحة أو الخفية لصاحبه، وهي رغبات لا يمكن أن تتحقق إلا إذا أذنت لها «السلطات» الخارجية بذلك: الدولة، المجتمع، الأيديولوجية السائدة، المؤسسات القائمة... إلخ. فلا يتبقى من سبيل لتحقيق هذه المنافع أو الرغبات إلا اختيار ما يمكن أن نسميه بـ «الأنما الظاهري» للآليات التي ترضي تلك السلطات وينجم عنها منفعة أو تملك.

وهكذا نستطيع أن نزعّم أن الذين يرتدون أقنعة النفاق الثقافية إنما ينشدون الاستحواذ على إعجاب الأفراد أو قبول المجتمع أو رضى الدولة أملاً في ممارسة سلطة، أو إدراك منفعة أو تحصيل فائدة. وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من الإقرار بأن ثمة مثقفين يضعون القناع «تقية» وصوناً لأنفسهم، وفي

ذلك منفعة مشروعة بكل تأكيد.

وكذلك نستطيع أن نزعم أن التقى المزيف الذي يخفي حقيقته ويتظاهر بالتقى والورع لا يهدف إلا إلى غاية محددة هي الاستحواذ على ثقة المؤمنين لممارسة السلطة عليهم والاستئثار بخيرات لديهم وتحصيل منافع دنيوية منهم.

وأيضاً لا نحتاج إلى عناء كبير من أجل أن نتحقق من أن كثيراً من أقنعة الفضيلة والتواضع والتودّد والتأدّب والدماثة هي أقنعة تخفي زيفاً يؤدي وظيفة ذات «مردود خاص».

ومثلما هو متوقّع فإن العالم السياسي هو أحفل العوالم الاجتماعية بالنفاق والخداع. وفي النصف الثاني من قرننا هذا؛ حيث نادت الأنظمة السياسية «الوطنية» ذات النزوع التوتاليتاري أو الاستبدادي أو الجماعي أو الديمقراطية الضعيف أو المزيف، اتسع نطاق ارتداء «الأقنعة» لدى الأنظمة والأحزاب والجماعات السياسية فضلاً عن الأفراد، وأُتخذت بعض القضايا القومية الكبرى ذريعة لتسويغ جميع السياسات وجميع الغايات، ولم يبخل أحد على نفسه من نسبة نفسه إلى المنافحة عن مبادئ القومية والحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية والنضال من أجل دولة الوحدة والتحرر والتقدم. لكن الوقائع جميعاً أثبتت بالتجربة القاطعة إلى أي مدى كان كثير من أولئك من أصحاب «الأقنعة» لا أكثر ولا أقل. إن الأمثلة التي تضرب واحداً تلو الآخر لا تعزز إلا فكرة واحدة هي أن «الوجود الأصلي» قد تمّ «حفظه» ومصادرته، وأن الوجود «الظاهر» هو الذي يشكّل التحققات الشخصية الفعلية. وبتعبير آخر: لقد تمّ قمع «الأنا الحقيقي» وكبت قواه الغنية، وتم ترويض «الأنا الظاهر» وتحديد وظيفته في التملك وفي آليات حفظ البقاء. الأنا الحقيقي «ملجم»، والأنا الظاهر «مقنّع»، فأى إنسان يرجى من هذه الحال وأى عالم يمكن تشييده عليها؟

لا محل للأوهام. ولا للأوثان. فالسبيل واضحة والدرب بيّن ولا وجه لإفراغ الوسع في بنيات الطريق. وليس المقصود أبداً قلب الأطراف بقمع الظاهر وإطلاق الحقيقي تعسفاً. لكن المقصود تحرير الأنا بكليته، حقيقياً وظاهرياً، أما تحرير الأنا الحقيقي فيكون برفع الحصار عنه وإطلاق قواه

الخلافة وكفّ أذى جميع الأيدي التي تضيق الخناق عليه. وأما تحرير الأنا
الظاهر فيكون بإسقاط جميع الأقنعة والكشف عن ظاهر وجه يتمثل الوجود
الحقيقي لصاحبه ويعكس روحه. وليس يتيسر حرق الأقنعة إلا بتحرير الروابط
التي تصل الفرد بالمجتمع وبالدولة، وبإعادة بناء النظم الاجتماعية والسياسية
والأخلاقية على قواعد مباينة للقواعد القديمة. وليس ينبغي لنا أن نملّ من
تكرار القول إن هذه القواعد تتمثل في مبادئ أصبحت ثوابت راسخة: الحرية
والعدالة والمساواة والديمقراطية والمواطنة والمشاركة ونشدان الخير العام
والرفاهية. ومرة أخرى لا محلّ للأوهام. فليس المقصود تنبيه كل أحد إلى
أن عالم الحداثة لن يسمح بمجاراته إلا لأولئك الذين يستطيعون أن يكونوا
أنداداً له جديرين به وهو لن يفسح أي مكان حقيقي فيه بعد اليوم لأية أمة أو
شعب تقوم فيهما الأدوار على علاقة السيّد بالعبد أو المستبد بالمستعبد أو
القوي بالمستكين، أو الأمن بالخائف. وهو إذا سمح بذلك فمن أجل أن ييسّر
سبل دماره وهلاكه. ومعنى ذلك أن أيّاً من المجتمعات العربية التي يستشري
فيها النفاق ويهددها بالزيف وفقدان الروح والوجود الحقيقي الحي مدعو
إلى أن يخوض في وجه أقنعة الزيف والخداع معركة لا رحمة فيها، هي سر
خلاصه ومعقد رجائه، معركة سلاحها التحليل والنقد وكشف الغطاء والتعرية
والضغط الأخلاقي والأدبي والاجتماعي، أما الدولة فلها في هذا الشأن دور
ليس كأى دور. وهذا الدور ينبغي أن يستند إلى وعي جديد بحقائق الأمور
المستحدثة في العالم. إن الدولة العربية الحديثة لا تستطيع أن تستمر في
الاستناد إلى مبدأ السيد والعبد في علاقتها مع مواطنيها، كما أنها لا تستطيع
أن تستمر في التشبّث بالقيم الدارسة في الحكم أو أن تتجاهل على الدوام
الحقائق الثابتة وراء تقدّم العالم الحديث وظفر الحداثة وأهلها. وكل شيء
يوجب عليها أن تعيد تشكيل نفسها طالما أنها لا ترضى بأن يعيد تشكيلها أحد
سوى ذاتها، وذلك من أجل تربية مواطنين أحرار لا يعرف الزيف والخداع
إليهم إلا أضيق السبل.

وإنه لأمر ثابت أن إعادة تشكيل نظام القيم لن تفضي على المدى المنظور
إلى اختفاء «الأقنعة» كلية، لكنها على الأقل سترد الظاهرة إلى حالة تعتبر فيها
«قيمة غير عادية» بل مقيّنة.

وفي نهاية التحليل، إذا كان النفاق لا يعني أكثر من سيادة الأنا الظاهر

التملكي وطفغيانه وتغيبب الأنا الحقيقى ولجمه، فإن استراتيجىة الفعل الأساسية التى ينبغى الأخذ بها باستخدام جميع الأدوات والآليات من أجل بثّ الروح فى الأنا الحقيقى الوجودى، وتقديمه لدفع عجلة حياة الأفراد والمجتمع والدولة، بإرساء القيم التى تتيج له تحقيق هذه «الدفعة الحيوىة» -إن شئنا استخدام مصطلح برغسون المشهور- التى يمكن أن تؤذن بمسار جديد أبعث على الأمل والرجاء. وتلك رسالة المفكر الحقيقى، والمؤسسة المطهرة، والدولة الطيبة.

ووجوه الوجود الزائف فى حياتنا شاملة مثلما بينت، لكن تمثل قادة الثقافة والفكر والسياسة يفاقم الأمور على نحو يصعب السكوت عنه أو إهماله. من المؤكد أن «الصراحة» المباشرة لا يمكن أن تكون إحدى «فضائل» رجال السياسة والدولة، لأن طبيعة عمل هؤلاء تفرض عليهم، وبخاصة فى حالات الصراع الشديدة، «فضائل» من نوع مضاد أو مناقض تماماً، واللعبة الدبلوماسية لعبة معروفة مشروعة، ومن لا يتقنها يمكن أن يخسر كل شيء. ولا أحد يُنكر أن «الخدعة» والتحايل وكل أشكال «التمويه» التقليدية وغير التقليدية هى مما ينبغى لرجال الدولة إتقانه فى جميع «المعارك» التى يُدعَوْنَ إلى خوضها، حباً أو كراهية. لكن ما لا يقبل التسويغ هو أن تجري الدولة على سنة التمويه والخداع فى الأمور المتعلقة بحقوق مواطنيها وكرامتهم ورفاهيتهم وآمالهم المشروعة فى الحرية والازدهار والرفاهية. ومن المؤكد أن مثل هذه الدولة لن يقدر لها أن تدرك أى قدر من المصداقية، فضلاً عن أن تحمل مشروعية الوجود والاستقرار بما هى قائمة على مصالح الجماعة والأفراد وعلى مستقبلهم الآتى. أما المثقفون والمفكرون فأمرهم مختلف تماماً؛ إذ الشرط فى هؤلاء أن يكون رائدهم الاستقلال الفكرى والعمل الظاهر الصريح على التنبيه والنقد والاقتراح والتوجيه، بدون زيف أو خداع وبوعى كامل ونزاهة لا يطالها الشك. ولأن للمثقفين، بوجه خاص، أهمية قصوى فى حياة أى مجتمع من المجتمعات البشرية، فإن مراجعة أحوالهم فى حياتنا تصبح ذات خطر حقيقى؛ إذ إن من واجبنا أن نظمّن إلى أن هذه الأحوال هى أحوال طيبة، وإلى أنهم يستطيعون أن يؤدوا وظيفتهم أداءً طيباً، لكن الحقيقة هى أن الأمور لا تبعث على الاطمئنان، وأن الواجب يقضى على نحو لا رادّ له بالتنبيه على حالهم والتوجيه إلى ما هو مطلوب منهم فى المستقبل.

والحقيقة أن تحولات العصر وعقوده الأخيرة تعرض علينا اليوم مشهداً مهيباً لقرن -أي لجيل- من الناس يدخل في النفق ولا يعلم أحد إن كان سيقدر له اجتيازه أم أنه سيعتبر بعد حين في عداد المفقودين أو المنقرضين، ذلك هو جيل حملة الثقافة، أو جيل المثقفين.

وقد مضى حين من الدهر كان هذا الجيل فيه محطّ الأنظار ومعقد الآمال. لكن الأمور الآن لم تعد مثلما كانت عليه في العقود السالفة. والثقافة التي كان هؤلاء المثقفون يثونها قد طال أصحابها ما يؤذن بانتهاء الأمور إلى ما لا تحمد عقباه. وللمثقفين أنفسهم اليد الطولى في هذا الذي نشهده مما يجري أمام أعيننا.

وليس القصد هنا تدقيق النظر في مسألة الثقافة بما هي ثقافة، أي بماهيتها وطبيعتها ومتعلقاتها، ولكن القصد التنبيه على الأحوال الذاتية التي تتلبس منتجي الثقافة في «أفعالهم الثقافية» التي يسوّغون بها وجودهم في حياتنا العامة وتسوّغ لهم مشروعية إطلاق الدعاوى الكبرى وصوغ المشاريع الرائدة التي يعدونها بها ويتجنونها ليؤكدوا لنا أن خلاصنا لن يكون إلا بها.

وكذلك ليس المقصود أولئك الناس - والحقيقة جملة الناس - الذين أوتوا حظاً متفاوتاً من المعارف العامة والعلوم الشاملة والخبرات على سبيل الاكتساب التراكمي الزمني وتحت وطأة التشوّف الطبيعي إلى المعرفة وحب الاستطلاع، ولكن المقصود أولئك المحترفون الذين اجتمعت لديهم أقدار من هذه الأمور حرصوا على ربطها بالواقع الاجتماعي أملاً في هداية من حولهم وطمعاً في تزويدهم بوعي أسمى يسر الخلاص من عالم معطوب غير مرغوب فيه أصلاً.

والمقصود كذلك جملة مثقفينا المعاصرين لا كل واحد منهم، فذلك لا يستقيم، وآفة التعميم لا تغيب عن بال.

والأصل كذلك أن يكون هذا القول ضرباً من «نقد الفعل» نتوجه به إلى جماعات فاعلة نشطة أرادت أن تكون متميزة وكان لها وما يزال دعاوى عريضة وآثار عميقة، بانية أو مدمرة، في الحياة العربية العامة، ويكون من شأنه أن يضع هذا الجماعات في ساحة الإبصار ويعين على تبين وجهها الآخر وعلى التحقق من جدوى بقائها واستمرار وجودها من الشكل الذي ينبغي

أن يكون عليه هذا الوجود، وذلك في ضوء حصاد فعلها الثقافي منذ جيل الطهطاوي إلى هذا الجيل الذي ننتمي إليه اليوم.

ومع أن نظري في هذه المسألة ذو طبيعة «نقدية» إلا أنني لن أذهب إلى حدود الزعم أنه لا جدوى من المثقفين وأن علينا أن نصنع بهم ما أراد أفلاطون أن يصنعه بالشعراء. فالحقيقة هي أن العلامة الفارقة التي تجعل من مجتمع ما مجتمعاً «متمدناً» تتمثل في مدى غزو «الوعي» لهذا المجتمع وانتشاره فيه. والوعي نتاج الثقافة والخبرة. والمثقف هو الذي يتدخل في الحياة العامة من أجل تكوين الوعي وتأسيسه والتقدم به في حقل الفعل البشري. فليس «الفعل الثقافي» مجرد «تركيب على مستوى الوعي» فحسب وإنما هو أيضاً فعل باني محضر مؤسس هادٍ، وذلك بشرط صريح جلبي قاطع هو أن يكون لهذا الفعل دلالات ومقاصد أيديولوجية بيّنة. أما وظيفة المثقف الفاعل على مستوى الوعي فتحددها المرحلة الوضعية التاريخية التي يجتازها المجتمع وتحكمها الحاجات التي تفتقها هذه المرحلة. وبقدر ما يستطيع المثقفون تبين وظائفهم الحقيقية في هذه المرحلة الوضعية التاريخية أو تلك، وأن يكونوا أمناء على هذه الوظيفة، موفقين في الإدراك وفي الرؤية وفي البصيرة وفي اختيار الوسائل والأدوات الناجعة في إنفاذ مهماتهم فلأنهم يكونون جديرين بصنعتهم، مستحقين اعتراف المجتمع بهم وإقراره بالحاجة إليهم وبضرورة رعايتهم ودفع الأذى عنهم. ويدخل في هذا كله أنه ليس من مهمة المثقف، صانع الوعي وحارسه وراعيه، أن يتحول بالضرورة إلى «مناضل حزبي» أو إلى «مثقف جماعي»، بحسب تعبير غرامشي، فذلك مما يضعف من بصيرته ومن قدرته على النظر الحصيف وعلى الرؤية الشاملة الواضحة خارج الإطار الضيق المغلق للحزب، وإن كان من الطبيعي تماماً أنه قد يبدي شكلاً من أشكال العطف أو التعاطف أو الميل أو الانتصار لهذا التيار أو ذاك من تيارات العمل الاجتماعي أو السياسي أو الأيديولوجي التي تتلاطم وتتقابل في أحشاء المجتمع وثناياه، كما أنه قد لا يجد لعمله «الثقافي» معنى إلا إن هو حوّلته إلى نضال اجتماعي مشخص، على نحو ما يوجب سارتر. لكن الحقيقة هي أن ماهية المثقف تكمن في رسالته النوعية التي بها يتفرد أصلاً وبفضلها فقط يكون ما هو عليه، أي مثقفاً، أعني إنتاج الوعي في المجتمع في شروط نزيهة تجنّب مخاطر الوقوع ضحية انحرافات «حسن التوجّه» أو فوضى الإدراك أو ابتسار الأحكام المجافية للبراءة والسداد

مما يمكن أن توقع فيه المواقف والرؤى الأيديولوجية أو الحزبية الاختزالية. لا شك في أنّ المهمة صعبة عسيرة والدليل القاطع التجربة والنتائج التي تفصح عنها أحوال مثقفينا العرب العارضة والذاتية خلال العقود المتأخرة من هذا القرن الذي يتهيأ للرحيل.

وليس بالأمر المبتدع أن نلاحظ أن نجوم المثقف العربي الحديث قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بصدمة الالتقاء بالغرب، وبوعي للذات وجّه إلى أمر ردم الهوية التي باعدت بين عالم العرب وبين التمدّن الغربي، وإلى طلب إدراك هذا التمدّن الحائز على المعرفة والتقنية والقوة والسلطة. ومع أن سبل مثقفي القرن التاسع عشر قد تباينت بأقدار متفاوتة، إلا أنّ التحالف الذي دعا خير الدين التونسي إلى عقده بين رجال السياسة وبين علماء الدين كان علامة فارقة في هذه الطريق، والتعديل الجوهري الذي أفضت إليه جملة التطوّرات في الأجيال التالية لجيل خير الدين والطهطاوي تمثل في أن «العلماء الدنيويين»، أي «المثقفين المحدثين» تقدموا الصفوف ليحتلوا، إلى جانب العلماء الدينيين، مكاناً مرموقاً في الشبكة الثقافية الاجتماعية، وليمهّدوا لصوغ علاقات عديدة جديدة قائمة بالضرورة على هذا التحالف نفسه الذي تمنّاه خير الدين. لكنّ المجموع جميعاً: أهل الدين الجدد - اتباعيين وابتداعيين -، والمثقفين الدنيويين، وأهل السياسة بالطبيعة وبالطبع، اتفقت على أن تصل الثقافي بالسياسي، وعلى الاعتقاد الراسخ بأن الوظيفة الثقافية ينبغي أن تلتحم بالفعل السياسي، وكان ذلك يعني - وما يزال - أن الدولة هي قطب الرّحى في المسألة وفي المشكل. وهكذا علّق المثقفون أبصارهم وآمالهم بالدولة وذهبوا إلى أن كل شيء ينبغي أن يمرّ بها، فهوّنوا من شأن كل ما هو غير سياسي وألقوا عصيهم على باب الدولة، وكان حالهم كحال العقلانيين منهم الذين - بتعلّقهم المتفرد بالمعرفي - سجنوا الإنسان في نظام العقل المغلق وهمّشوا القطاعات الأنثروبولوجية الأخرى فيه فتحول إلى كائن ضحل قد تمّ اختزاله في التعقل الموضوعي وفي العقلانية الذرائعية. ومثلما أفلتت كلية الإنسان من أيدي العقلانيين أفلتت هذه الكلية من أيدي المثقفين السياسيين. وحين أخفقت المشاريع السياسية الكبرى أخفق معها مثقفوها ودخلت كثرتهم في الولاء لجملة النظم السياسية المتضاربة المتباينة. ليس ههنا موضع تقصي الدواعي والأسباب التي دفعت بالمثقفين إلى التنازل عن مسوغات وجودهم الأصيلة وإلى هجر

نضالاتهم القديمة ومثلهم الجميلة - فهي دقيقة معقدة وتحتاج إلى بحث من نوع أكاديمي خاص - لكن الظاهرة ماثلة للعيان تماماً وهي تقدّم لنا مشهداً بائساً لمثقفين لم يتنكب بعضهم عن الدفاع عن أعتى الأنظمة السياسية وأكثرها قمعاً وجبروتاً، وعن التوسّل بها لممارسة نزعات خفية عميقة في السلطة والسيطرة والتسلط، وتسويغ أنكد السياسات وأفسدها، وتوظيف الخبرة العلمية والثقافية الراقية من أجل تأسيس مرجعيات أيديولوجية رمزية تضيف على هذه النظم السياسية مشروعية قانونية ومنطقية وفلسفية محكمة متماسكة. ونحن ننبين في هذا المشهد أنماطاً غريبة من المثقفين قد يكون أردأها ذلك الذي تُمثّل النزعة «الأبوية» الاستبدادية، باسم دولة الوحدة «القومية» أو باسم النضال الوطني والتصدي «للمؤامرة»، فدعا إلى «ممارسة العنف الثوري» من دون رحمة أو تردد أو مهادنة في حق «النقد الديمقراطي الشائع» الذي يتعلّق، عنده، بأمور «شكلية» في الديمقراطية كحرية الفكر والتنظيم والتعبير عن الرأي المستقل! وبالروح نفسها يرى مثقفون كثيرون آخرون في الديمقراطية مطلباً غير مسوّغ حين يكون الأمر متعلّقاً بقائد أو زعيم مستبد قد بلغ درجة من الإلهام ومن الحس الخارق بالتاريخ وبالمصير وبالمستقبل لم يعد معها معنى لديمقراطية «القطيع» الذي لم يحن بعد أو ان فطامه عندهم! وبطبيعة الحال حين تبلغ الأمور مثل هذا المبلغ، وحين يذهب بعضهم إلى حدّ القول إن هذا القائد الراعي يحمل بين كروموزوماته الموروثة «كروموزوم حسّ التوجه التاريخي»، فإن مثله لا يعود في حاجة إلى أن يستمع إلى أصوات «الخراف» من أجل أن يرى بوضوح واستنارة وشفافية ومن أجل أن يتبيّن مصادر الخطر ومكامنه على «القطيع» وعلى مساره التاريخي، فما على الأبناء والرعية والقطيع إلا أن يضعوا كامل ثقتهم في «الأب البطل» أو «الروح المطلق» ويتوكلوا عليه فهو المخلّص، لا الديمقراطية ومتعلقاتها ولا أي نهج إنساني أو إلهي آخر! فضلاً عن ذلك فإن ظروف (المؤامرة) الداخلية أو الخارجية أو كليهما - لا تسمح بإغراق الشعب وشغله بالمهاترات الديمقراطية، والحكاية السائرة في كل مكان هي أن كل شيء سينهار إذا ما ذهب «الأب البطل» فلنعصّ عليه بالنواجز ولتتمسك به إلى الأبد! والحقيقة أن الأبناء والرعية لم يضنّوا على آبائهم بهذا الذي طال بهم به المثقفون، وذلك على الرغم من جميع الرزايا والفجائع التي جعلت الولدان شيباً والتي تحدّث بها الركبان في كل

رقاع المعمورة. أما المثقفون «المدجنون» فيتلبسون «غائية» هذا النظام أو ذاك من النظم التي تغيب فيها الديمقراطية والعدالة، ويمضون في التغريد بأناشيد القومية العربية الماجدة التي تسوّغ عندهم كل شيء. وحين يُنبّهون على مواطن الحرج وشدة الخطب يتعلّلون بفداحة «المؤامرة» وبقداسة الأب المستبد المخلص، عاملين بذلك، في حقيقة الأمر، على تجذير أسس الاستبداد والجبروت وأسباب الإخفاق المتجدّد.

والحقيقة أن ثمة مثقفين، هنا وهناك، قد آمنوا فعلاً بقضية هذه الدولة أو تلك، أو برجل الدولة القائد هذا أو ذاك، من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال - وقد يكون لهم عذر في ذلك إذ تبيّنوا، أو اعتقدوا حسن النية والسداد في أفعالهم - لكن هذا ليس حال الجمهور منهم الذي وقع في الانتهازية أو الوصولية، وفقد حالة البراءة تماماً. وبعيداً عن هؤلاء وأولئك احتفظ آخرون - ليسوا هم الأكثرية - بنقاء السريرة وحسن الطوية وطهارة اليد واللسان ولاذوا بالصمت أو بصراخ اليائس أو بصبر أيوب أو بالهجرة إلى عوالم «تسرق الأسماء من أصحابها»، مخلفين وراءهم عالماً مثقلاً بأوزار السياسي وإخفاقاته وبؤسه وطغيانه وافتثاته على قطاعات الحياة الاجتماعية الأخرى، قد سعى في تجميله وإعلاء شأنه مثقفون أشقياء لا ينقصهم إلا صحوة الضمير أو تحولات قسرية أو طبيعية في أحوال بلادهم أو في أحوال العالم.

تعرض علينا الأدبيات الثقافية المعاصرة نماذج عديدة للمثقف العربي. إن المثقف الاتباعي التقليدي والمثقف الحداثي يقدّمان الخطابين الرئيسيين اللذين يوجهان في طريقتين متقابلتين متباعين متنافرين حركة الثقافة العربية المعاصرة. وتشاء المفارقة العجيبة أن يمثل كل من هذين الخطابين نمطاً «ميتاً - تاريخياً» صارخاً. وذلك أنهما كليهما يقعان خارج دائرة التاريخ الحي المباشر، أي خارج الزمان العياني الحي. فالمثقف التقليدي يغض الطرف عن الحاضر، إنه يقفز فوقه ويذهب إلى حقل انسحب من الوجود الواقعي، حقل مجاوز للتاريخ عالٍ عليه. وهو إذ يأبى الاعتراف بأية «شرعية» للمعطى الزماني الراهن يصبح في حالة «اغتراب» عن الواقع المباشر المشخص فيخسر المخزون المعرفي والاختباري الحضاري لهذا الواقع ويجهز بيديه على أسباب نمائه ودواعي قوّته. أما المثقف الحداثي الذي جعل من

الليبرالية المسرفة أدواته الدافعة وسر تطوره وارتقائه فإنه يقطع الروابط مع تاريخ مجتمعه أو أمته ويتوهم أنه يستطيع أن يبني أو أن يعيد البناء من دون الاعتراف بالمخزون التاريخي أو الحضاري لهذا المجتمع أو لهذه الأمة، لا بل يقطع بأن منطق الحداثة يمكن أن يتحقق بضربة مباشرة خارج الامتداد التاريخي للكتلة الحضارية للأمة، وخارج تيار الشعور الذي يوجه الروح الاجتماعية. لا فرق بين الاتباعي وبين الحدائي: فكلاهما ينتدب طرفاً آخر للنطق باسمه وللتعبير عنه، فيقع الأول في الاغتراب ويتمثل الثاني القطيعة. ولا يصل أي منهما إلى نتيجة. والمشهد مائل أمامنا منذ أكثر من قرن: تقابل مرير لا يرحم بين قوى الطرفين، والحرب مستمرة واللغة سلاح الطرفين: نقرأ الاتباعي التقليدي ونستمع إليه فنغيب عن الوجود. ونقرأ الحدائي أو نستمع إليه فلا يعي معظمنا شيئاً. يقارب الاتباعي قضايا ومقاصد الحدائي فيأخذ العصاب. ويحاول هذا أن يتمثل عالم الاتباعي فيصاب بالغثيان. الأول لا يعرف إلا أخبار الأجيال السالفة، من مالك إلى ابن تيمية، والثاني لا يرى شيئاً إلا من خلال هيغل أو ماركس أو فرويد أو غرامشي أو فوكو أو دريدا. نقرأ منشورات أولئك فتحملنا إلى دمشق الأمويين وبغداد العباسيين والأندلس، ونطالع مجلات ومنشورات هؤلاء فتنقلنا إلى فرانكفورت ونيويورك ولندن وفيينا وباريس وييل وأكسفورد والسوربون. و«مفارقة» المثقفين هنا أعظم من «مفارقة» السلفيين الاتباعيين، فإن هؤلاء يتكلمون لغة العامة والجمهور أما أولئك فيتكلمون لغة لا تفهمها في أحسن أحوالها وحين تكون ناجحة في «التوصيل» - وذلك قليل أو نادر حقاً - إلا صفوة الصفوة؛ ويتحدثون عن عوالم أدبية وفنية وفلسفية لا شيء مشخفاً يصلهم بها، وكثيرون منهم يحيون في أحياء منسية في مدن منسية في بلدان ليس فيها مؤسسات للثقافة، وإذا توافر ذلك فيها بعض التوافر كان القائمون على إدارة شؤونها مخلوقات لا شأن لها بالثقافة ولا رابط يربطها بها. أما المثقف الذي يصل عوالم الحداثة بعوالم الثقافة الخاصة الممتدة، ويجمع بين قيم الذات التاريخية الفكرية والجمالية وبين قيم الحداثة السامية، ويتبين وجوه القرابة بين المفكرين والمثقفين المبدعين هنا وهناك، فيكادون يفلتون تماماً من بين أيدينا ولا نجد لهم في عالمنا الحي إلا أثراً ضئيلاً. وهكذا لم يسهم المثقفون الاتباعيون والمثقفون الحدائيون إلا في أمر واحد من هذا الوجه هو تيسير تشكل وجود ثقافي عربي مبسر مبتور يتمثل في خطابات مجاوزة

للتاريخ العياني المباشر: اغتراب من طرف، قطيعة من طرف. وكلاهما شرّ بكل تأكيد. أما المثقفون الذين يعملون من أجل بناء تركيب يتجاوز نقائص الطرفين وتقصيرهما، تركيب يحزّر من الاغتراب وينأى عن القطيعة، فما يزالون نقرأ قليلاً تنقطع بهم السبل والآمال على الرغم مما تحمل جهودهم من إمكانات حقيقية واعدة للمستقبل. ومن واجبهم، على كل تقدير، أن يسوّغوا عملهم لكلا الطرفين، وأن يتحمّلوا جميع الضربات - وبعضها شيطاني - التي توجّه إليهم من يمين الطريق ومن شماله.

ولا يابّه المثقفون كثيراً بالتأسيس العلمي المحكم لأفكارهم، وهم يكتفون من الشواهد والقرائن والأدلة العلمية بأقلّ المعطيات، وهم في جملتهم لم يمارسوا البحث العلمي ولم يخبروا طرائقه على وجه الحقيقة والإحكام، وتعجّلهم في إطلاق الأحكام وفي التعميم جد ظاهر. وهم يسخرون من الأكاديميين وينعون عليهم اشتغالهم في ما لا حياة فيه ولا جدوى. وحين يتعلّق الأمر بأحكام ذات علاقة بتاريخ العرب وحياتهم وحضارتهم وتراثهم وفكرهم فإننا نلقى الأعاجيب. فالمثقف الاتباعي لا يتحرّج من القول إن المصائب التي حلّت بالعرب والمسلمين قد جاءت من انتحال العلوم العقلية والمنطق السفيه المنحدر من ثقافة اليونان وفلسفتهم. وهو مثلاً يشجب الفلسفة ولا يقر دراسة التاريخ في ذاته ولذاته. أما المثقف الحدائي الليبرالي العلماني فلا يخجل من الزعم أن تاريخنا المكتوب ليس في معظمه «إلا مجموعة أساطير وحكايات»، وأن طبقة العلماء - علماء الدين - قد احتكرت المعرفة والثقافة في العالم الإسلامي الكلاسيكي. ظاهر تمام الظهور أن أصحاب هذه الدعاوى المجانية - تقليديين وحدائيين - لم يطلعوا فعلاً على المعطيات المباشرة للتاريخ العربي وللثقافة العربية التي انحدرت إلينا من عصور التدوين. وأنا بكل تأكيد لا أجاوز حدود العدل والإنصاف ولا أجري مجرى المبالغة إن قلت إن في مكنتنا تجريد آلاف الأمثلة لهذه «المعرفة الغائبة» من كتابات المثقفين العرب على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم. ولا يصدق هذا على الكتابات المتصلة بالتراث عند هؤلاء وأولئك فحسب، وإنما يصدق أيضاً على الكتابات المتصلة بالثقافة الغربية الحديثة وعلى مقدار فهمها ومدى الاطلاع عليها ومطابقة ما ينقل منها لواقع أحوال هذه الثقافة في مظانها ومصادرها الأصيلة. فإننا نلتقي هنا أيضاً بالعجب العجاب ولا نملك إلا

أن نأسى لما وصلت إليه أحوال الثقافة بين أيدينا. وبيّن أنه يتوجب علينا في ضوء هذه الأحوال أن نكون حذرين تماماً في قبالة جميع الأحكام التي يطلقها المثقفون في مسائل التاريخ والحضارة والفكر مما يساق في الغالب الأعم لأغراض أيديولوجية خالصة أو خارج دائرة النزاهة العلمية والدقة والمنهجية. ويستوي في هذا كبار المثقفين وصغارهم على اختلاف مشاربهم ومقاصدهم. والحكمة تقضي بأن يشتدّ حذرنا حين يتعلّق الأمر بكتابات هؤلاء النابتة من «الأكاديميين» الذين ينزلقون إلى أرض الثقافة أو بكتابات أولئك المثقفين الذين يتحلون المناهج الأكاديمية والعلمية، فإنّ ظاهر الأدلة والأحكام التي يسوقونها يبدو أقوى بياناً وأعظم أثراً. ويتقدّم هؤلاء جميعاً أولئك الذين ربطوا أنفسهم بما أطلقوا عليه اسم «المشاريع»، مما اتصل بالعقل العربي أو بالتراث أو بالفلسفة وسبق في مجلّدات مهيبة لكنه جاء حافلاً بالمسائل الخلافية وبالتأويلات الشاردة أو المبتسرة وتلقفته وسائل البث الإعلامي الأيديولوجي «الموازية» وسعت إلى نظّمه في مرتبة اليقين وإلى توظيفه في غايات سياسية أو أيديولوجية محدّدة. إن الحذر ههنا هو «سيد الأحكام».

لا سبيل إلى إنكار وجوه الشجاعة والإقدام التي ميّزت عدداً من الأعمال الثقافية التي أنتجها مثقفون مرموقون خلال هذا القرن الذي عزّز التنوير والنظر الحر والوعي الرفيع. بيد أن خصيصة غير محببة، لا بل هي مرذولة، قد لبست قدراً عظيماً من هذه الأعمال. وقد تمثّلت الخصيصة في سمات «الالتواء» و«المراوغة» و«التحيّل». وحدث هذا على وجه التحديد في القطاعين الحرجين، قطاع الدين وقطاع السياسة. فلم يواجه الخطاب الثقافي العربي إلا لماماً المسائل السياسية الجوهرية مواجهة مباشرة وإنما سعى دوماً إلى الدوران حولها وإلى التحايل على الدقيق منها. وهكذا نتبين مثلاً أن كتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم، قد بدا في ظاهره بحثاً «علمياً» موضوعياً في نظرية الخلافة الإسلامية وفقاً لما أتاحته النصوص ولما قدّمته التجربة التاريخية الإسلامية، لكنه في حقيقة الأمر كان يرمي إلى شيء آخر تماماً هو التصديّ لرغبة ملك مصر في أن يجعل من نفسه خليفة، والانتصار لفكرة الدولة الوطنية الليبرالية. وفي دعوته إلى التحديث، وضع طه حسين المسألة في إطار الصراع بين القديم والجديد ودعا إلى حل هذا الصراع حلاً جذرياً بحرية التعبير،

ووضع حدًا لتدخل السياسيين في الخلافات الفكرية، وكتاباته «الإسلامية» لم تكن إلا مجرد «تكتيك» يهدف إلى تهدئة المعارضة الدينية والسياسية المتنامية للمشروع الوطني (الهرماسي، المثقف والبحث عن نموذج). ومنذ عهد قريب ذهب بعضهم إلى «وجوب تأويل الإيمان الديني» للجماهير على نحو يبرر أهداف العاملين السياسي والاجتماعي وأفاقهما على الطريقة الاشتراكية العلمية، لسبب بسيط هو أن «الجماهير العربية جماهير مؤمنة»! وكثير من الأعمال السائرة التي تتعلق في ظاهرها بالعلم وبال عقلانية ليست إلا أعمالاً أيديولوجية «موجَّهة» بصراحة. ومما يدخل في باب المراوغة والتحايل كثير من وجوه «التراجع» أو «التنصل» التي يبدئها كثير من المثقفين؛ إذ يسارعون إلى العودة عن آرائهم ومواقفهم المعلنة بسبب ضغوط السلطة أو المجتمع، فيستنكرونها أو يميلون إلى «تأويل» ما يمكن تأويله منها. وبطبيعة الحال يدخل في هذا الباب «اهتداء الفُجاءة» الذي يحوّل المثقف مرة واحدة عن يقين من النقيض إلى النقيض، فلمثل هذا «الاهتداء» دواعيه وأسبابه الخاصة «المسوَّغة». كما لا يمكن أن نعتبر منه حالات «التراجع المشروع» التي تمليها أمور إنسانية قصوى كالخطر المسوَّغ أو الخوف أو الضرورة أو استئثار الخطر الأكبر أو انعدام الطمأنينة والأمن أو خطر انسداد آفاق الحياة بسبب الحصار الشامل أو التهديد الحقيقي الذي ينتصب أمام المثقف على غير ميعاد أو توقع.

ومن باب المراوغة ما يلجأ إليه المثقفون السياسيون من اختيار «الصيغ المُلبَّسة» في القضايا الدقيقة الحرجة؛ إذ يلوح لهم أنها «مناطق آمنة». ويدخل في الباب نفسه عمليات «الإسقاط» المذهبي التي تتلبَّس بعض أشكال «القراءة الجديدة» وتشبه أن تكون كالقفز بالمظلات. كما يدخل في الباب نفسه جميع أشكال الالتفاف على معتقدات الجماهير وتطلّعاتها وتصنّع احترام وتوقير مقدّساتها. وطبيعي بعد هذا كله - وثمة أشكال أخرى لم نستقصها خشية الإطالة - أن يلقي الشك بظلاله على نزاهة دعاوى المثقفين وصدقيتها.

وللمثقفين، في تصوّرهم لذواتهم وفي صلاتهم بالآخرين، «عادات». وهذه «العادات» تفصح عن نفسها في مناشطهم السلوكية الدنيائية أكثر مما تفصح عنها في «المكتوب»، وإن كان هذا «المكتوب» لا يضمن هو أيضاً بذلك.

فليس من المتعذر على من ألف المثقفين وشاركهم الاتصال الحي أن يلمس لديهم إحساساً بالتعالي والكبرياء والاعتداد بالذات والكبر أيضاً. والمثقف يعتقد أنه أوتي من العلم والفهم وحدة الذكاء ورهافة الحس والإحساس والقدرة على سبر أغوار الكون والأشياء والبشر، ما لم يؤثّه أحد غيره. وهو لا يحتمل النقد، ويحتقر ناقديه ومنتقديه ويعاملهم بجفاء شديد متوسلاً في الغالب الأعم باللغة القاسية والنظرات العنيفة. والمثقف، كأغلبية الشعراء، شغوف بنفسه مولع بإعجاب الناس به، حريص كل الحرص على هذا الإعجاب، يتلمسه في كل رأي ويبحث عنه في كل مجلس ويتوقع أصداء له في وسائل البث الإعلامي المطبوع والمسموع والمرئي، فإذا ما وقع عليها أخذته عزة الخيلاء. والدلائل كثيرة على أن لديه نزعة التمثّل بالنجوم، نجوم الفنون الكبرى، يلتف حوله جمهور المعجبات والمعجبين يغمرونه بالحب والتكريم. وكثير من المثقفين مولعون بـ «الاستفزاز» أو الإنارة التي تصل إلى حدود «الفضيحة»، يتوسلون بذلك لفرض ذواتهم وللصعود على سلم الشهرة والوصول إلى قمته بالسرعة المطلوبة، أي القصوى. وهم يعرفون حق المعرفة الموضوعات الثلاثة التي تيسر لهم، في المجتمعات العربية «المرهفة الحساسية»، حرق المراحل وإدراك غاية الطريق بأقل جهد ثقافي وعلمي: الدين والجنس والسياسة. هذه ثلاثة مقدسات محرمات تضمن للمثقف الخامل، إذا ما أوتي حظاً من الذكاء والدهاء والقدرة على احتياز الحد الأدنى من المعطيات المعرفية والعلمية ومن الخبرة، الوصول السريع إلى مبتغاه، تعينه على ذلك قوى الضغط الاجتماعية والسياسية الخرقاء؛ إذ تسارع إلى إدانته أو الاعتداء عليه أو تقديمه للعدالة! وثمة أسماء «ثقافية» كثيرة لم تحرز لنفسها السمعة والصيت والصولجان إلا من هذه الأبواب «المحرمة». وليس ثمة شك في أن كثيراً من هذه المظاهر التي أشرت إليها تجد لها تسويغات «موضوعية»، لكن أكثرها لم يكن الدافع إليه إلا نرجسية فردانية يشكو أصحابها من شتى صور الكبت والصراعات العميقة أو نقص الحب، أو الحرمان أو البحث عن الاكتفاء الروحي أو العاطفي. إنها تعكس «حاجات» لم تتم تلبيتها. وما «عصابية» كثير من المثقفين وبرمهم بالنقد وبالواقع وبالأخرين إلا وجه من وجوه الضعف الداخلي الآتي من هذه الصعوبات الشاوية في «الأعماق». وأنا لا أقصد بطبيعة الحال الكلام على حالة «عدم استواء» صريحة تستوجب «التحليل» أو «العلاج» وإنما أقصد

إلى التنويه بهذه الأحوال والظواهر التي من شأنها أن تفسد نقاء العمل الثقافي وتعرضه لخطر الدخول في دائرة «عدم السّواء» التي لا تسوغ إدانة المثقفين أنفسهم بقدر ما تسوغ إدانة الشروط والأوضاع النوعية والعامة التي ينبت فيها المثقفون والتي توجب عليهم، على الرغم من ذلك، التصدي لمشاريع عملاقة لا تؤهلهم أحوالهم الذاتية إلى التصدي لها بكفاية وجدارة. وسواءً ارتبط تفسير هذه الظواهر لدى المثقفين بأوضاع «ليبيدية» صريحة، كما يمكن أن توجه إليه دراسات فرويد وجيزا روهيم في الأفق الثقافي الغربي، أم بالأرضية التي يقف عليها «المثقف العضوي»، مثلما يستدل من تحليلات ماركس وغرامشي، فإن فردانية المثقفين العرب التي تتفجر في مظاهر نرجسية صريحة هي واحدة من متعلقات المثقف العربي التي تحتاج إلى النظر والمراجعة.

والواقع أنه ليس كل المثقفين أشقياء أو مراوغين أو نرجسيين؛ فإلى جانب «الموالي» الذين غيبوا وجودهم في شتى أشكال السلطة، وأولئك الذين لبسوا ثوب المراوغة والتحايل والنفاق والخداع، والذين سدروا في نرجسية عابثة، وأولئك الذين آثروا الهجرة، ثمة مثقفون حزانى ينشدون ليل نهار أناشيد الألم والعذاب ويفرغون في كتاباتهم آهات حزن عميق ليس هو الرومانسية في جميع الأحوال. وههنا يستطيع الباحث العلمي أن يجرد من الكتابات السائرة التي تتردد بين قطبي المقالة السياسية وبين الشعر مادة جلييلة لنفوس يعتصرها الحزن والاكتئاب والمرارة والأسى. ودليل «المسلم الحزين» أو «الثوري الحزين»، أو «الفلسطيني الحزين»، كان «دليلاً» سائراً في السنوات الأخيرة. وليس يتعدّر التعرف على دواعي هذه الأحوال وأسبابها، فإن «الإخفاق» هنا هو الكلمة السحرية التي تكاد تفسّر كل شيء: إخفاق قضية النهضة القومية، إخفاق الغايات والطموحات الشخصية، العوز الاقتصادي، إخفاق التواصل والحب، نجاح القوى الشريرة والوصوليين والانتهازيين، فوضى القيم أو موتها أو طردها من «المدينة»، غياب الأمن والأمان.. وبكلمة «أشياء الزمن الرديء». إن المثقفين الحزانى - حين يكون حزنهم حقيقياً - لا يملكون إلا حزنهم، فهو كل ما تبقى لديهم من حصاد الأيام. وحين لا يلوذون بالصمت ويتمسكون بالكتابة فإنه يصبّون جام غضبهم على «الزمن المعاند» الذي لم يجئ موافقاً ولم يف بالموعود فاستحق النقمة والعتب والكراهة والشجب والاحتقار. لقد أصبحت هذه

اللازمة المكرورة ديدن حشد هائل من الأدبيات الثقافية في العقود الأخيرة. والعلة بينة، فقد شهدت هذه العقود انكسار الطموحات الكبرى والأمني العزيمة. وكان سوء الأداء العالي الذي مارسه السياسات «الوطنية» في أمور السياسة وقضايا المجتمع والتنمية، على امتداد معظم الرقاع العربية - وبخاصة المركزية منها - أبرز الدواعي التي وُجّهت إلى هذه الأحوال وتركت آثارها العميقة في كل القطاعات العامة وفي أكثر «الأشياء الذاتية» عمقاً وُبُعْدَ غور. ليس ثمة شك في أن أناشيد الحزن المقيم التي تتردّد في الكتابات الثقافية تصدر في الغالب الأعم عن المثقفين الأدباء الذين تثوي الروح الشعرية في نفوسهم وتغمر الرومانسية المناضلة أرواحهم، لكن تراجع الشعر وانحساره حوّل يناعيها إلى آفاق الثقافة الخالصة. والحقيقة أن جلالة وجسامة الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعرّض لها «الوعي» العربي خلال هذه العقود المتأخرة قد بلغت درجة من القوة والعنف والوطأة لا تملك أكبر النفوس إلا أن تحني الجباه والهجمات أمامها. ومع أن ارتكاسة «الحزن» هي أقل الارتكاسات جدوى وفعلاً وأثراً في رجوعها الاجتماعي إلا أنها ربما تكون في ذاتها أكثرها عظمة وكبرياء وإنسانية. والعقلانيون المسرفون وحدهم من بين المثقفين هم الذين يلوذون بالمكابرة ويفاخرون بأن الحزن - كالحب - ليس له حق المواطنة في «المدينة الفاضلة».

وإذا كان النظر في واقع المثقفين يكشف، في الجملة، عن هذه الأحوال والعوارض الذاتية التي لا تبعث على السرور كثيراً، فما جدوى هؤلاء المثقفين في حياتنا العامة؟ وما الذي يمكن أن ننشده لدى أناس تعرض علينا «أفعالهم»، خارج «مستوى الوعي»، هذا الحشد الجسيم من المثالب والنقائص وضروب الضعف؟ ما الذي نستطيع أن نرجوه وأن نفقده من أفراد ينشدون التقدّم بوعي الأمة أو المجتمع وهم في وعيهم معطوبون قيمياً؟ إن الوعي المعطوب في ذاته قيمياً لا يستطيع أن يقدّم شيئاً لمجتمع هو، بدوره، معطوب في ذاته قيمياً. ذلك لأن الظواهر والحقائق جميعاً تشير إلى أن وجوه المصير العربي جميعاً قد طالها الخلل وعصف بها العطب. ما من أحد يعجز عن تقديم الدليل عن ذلك، وما من أحد أيضاً يطالب بتقديم الدليل. ومع أن الأسباب تعددت وكل الأطراف المصابة تصرخ بطلب العلاج، وكل واحد منها يسأل الدواء قبل غيره، إلا أن من الواضح تماماً

- ومن دون أن يعني ذلك تعلقاً بعلمية أحادية - أن الإصابة البالغة تقع في «قيم الفعل» التي توجه أحوال الفرد الذاتية وأحوال المجتمع المشخصة، وإذا لم يُتَوَجَّه إلى هذه القيم بالنظر والتحليل وإعادة البناء فإن أي تقدم يمكن أن يحدث على المستويات والجهات والأطراف الأخرى لن يكون حاسماً. وهنا يصبح «المثقف» الذي ينشط على مستوى الوعي ورعاية الفعل وهدايته، ذا فائدة وجدوى. وهنا أيضاً يكون من واجبنا العودة إلى التمييز التقليدي السائر بين المثقف «الحقيقي» والمثقف «المزيف» الذي ألقى الضوء على بعض أحواله ووجوهها الصارخة، منبهاً بذلك إلى شروط المثقف الحقيقي وإلى ما يجدر بالمثقف على وجه الإجمال أن يتحرر منه، وعلى وجه الخصوص قبل أن يشرع في المهمة الجليلة التي تدعوه إليها معطيات الواقع الاجتماعي والتاريخي المباشرة.

إن المثقف الحقيقي الذي يتعين التعويل عليه، بعد اليوم، ليس هو «الأيديولوجي».. لأن هذا النوع من المثقفين يباشر العالم الفردي والاجتماعي بأفكار جاهزة تند عن الواقع وتتنكر لأحكامه. وليس هو «السياسي المثقف»، لأن هذا، حتى حين يكون بمنأى عن التعلق بنظام سياسي يجد مصلحته الذاتية فيه، لن يرى من واقع الأمور إلا وجهاً واحداً وستغيب عن عينيه من هذا الواقع وجوه وأشياء. ومن الطبيعي ألا يكون «رجل السياسة» المحترف هو هذا المثقف الذي يدور القول عنه، لأن مثل هذا الرجل، وإن لم يكن ممن ينشدون خيرهم الخاص أو خير النظام السياسي الذي يعملون له سيظل رهين المنظور «السياسي» الخالص للأشياء. وكذلك ليس «الأكاديميون»، أساتذة الجامعات والمشتغلون في البحوث الأكاديمية الدقيقة، هم الذين يمكن أن نفى إليهم ونحملهم على «التفكير» في شؤوننا العامة. فإنهم، في الغالب الأعم، يغرقون في شبر ماء حين يخرجون من دوائرهم الأكاديمية المتخصصة. والحقيقة أن هذه الفئة من «العلماء» الذين نسميهم عادة بالأكاديميين، تستحق منا نظراً خاصاً يتجه إلى أمرين: كفاياتهم النظرية أو العلمية، وواقع أحوالهم العملية.

إن الأكاديمي الذي يمارس، مبدئياً، وظيفتي البحث العلمي والتدريس في جامعاتنا قد استجمع واستمد كفاياته الذهنية والمهنية من مصدرين

أساسين: النظام التعليمي الذي تَمَثَّلَه في المراحل المختلفة من تعليمه الأساسي والجامعي الأول، والمعطيات المنهجية والعلمية التي تلقاها خلال الفترة التي أُعد فيها لامتلاك أعلى الشهادات العلمية التي تسمح له بأن يمارس العمل الجامعي. وقد جرى التقليد في جامعاتنا وغيرها على أن هوية هذا العمل تتجسّد في مواظبة الجامعيّ - الذي سيصبح اسمه «الأكاديمي» - على إنتاج أعمال علمية تتجاوز ما أنجزه في مراحل التعليم العليا، وعلى ممارسة عملية التعليم الجامعي لا بقصد تكديس المعرفة في أدمغة طلبته وإنما بقصد تنمية عقولهم وتسليحهم بمناهج علمية، كل في حقله الخاص، تسمح لهم بمباشرة المعارف والعلوم وموضوعات الخبرة بطرائقهم الخاصة بأنجع الطرائق وأنسبها. ومعلوم أن الذين يمارسون العمل الأكاديمي في جامعاتنا «المرموقة» قد حصّلوا علومهم وشهاداتهم العليا من جامعات أوروبية وأمريكية لا شك في رقيّ المستوى الأكاديمي لكثير منها، وأن بعضهم يعد «حالات» طيبة أو متميزة أو واعدة لا تقل أبدأً في تحصيلها وكفايتها عن قريناتها في الأوساط الأوروبية أو الأمريكية تلك. بيد أنه ما إن تحلّ هذه الكفايات في المؤسسات «الوطنية» الأصلية حتى تتناهبها جملة من الآفات تعطل كفاياتها وتضائل من محصولها وتشل تطلّعها وتقطع آمالها، ثم ما يلبث أن يحلّ فيها تيار التقليد والجمود الساري في مؤسسات التعليم الأساسي والعام، وهو التيار الذي يفرض على متلقّي العلم من تلاميذ وطلبة أن تنحصر مهمتهم في تحصيل المعرفة على وجه التكدّيس والإعادة والانصياع لما يتقرر في مؤلفات لم يبذل فيها أصحابها أي جهد نقدي تحليلي خلّاق. وهكذا نلاحظ بملء أعيننا أن «الأكاديميين» الذين يتولون رسالة التعليم الجامعي في جامعاتنا ليسوا إلا «معلّمين» لا يكادون يفارقون في شيء حال أقرانهم الذين يمارسون المهنة نفسها في مراحل التعليم الأساسي والعام. فهم يعيدون على أسماع طلبتهم ما يقرأونه في الكتب نفسها التي اتصلوا بها قبل سنين وسنين، ويتشبثون بالمنهج نفسه الذي يقضي بأن يعيد هؤلاء الطلبة إلى معلّميهم ما أخذوه عن هذه الكتب من دون زيادة أو نقصان أو نقد أو تحليل. بكل تأكيد، لا سبيل إلى التعميم. لكن هذا هو الحال في الغالب الأعم. ونحن في الجامعات نعلم هذا حق العلم. وأما إسهامات أكاديميي جامعاتنا في دفع عجلة البحث والتجديد العلميّ ورغد البحوث الدولية ببحوث مبتكرة

فتبدو فقيرة في معظم حقول البحث الأكاديمي.

لا شك في أن «الأكاديميين» أنفسهم لا يتحملون وحدهم عبء المسؤولية عن هذا الوضع. فهم يحتاجون، لكي يسهموا ويبتكروا، إلى جملة من الشروط التي لا يتوافر شيء منها. ونحن جميعاً نعرف أكاديميين مرموقين تميّزوا في الجامعات الأجنبية التي حصلوا تعليمهم فيها، ويتحرّقون لإنجاز مشاريع بحثية يمكن أن تكون ذات قيمة حقيقية، لكنهم لا يستطيعون التقدم فيها خطوة واحدة، ثم ما يلبثون أن يسلموا أمرهم إلى الأقدار ويعدلوا عن مشاريعهم. فلا مؤسساتهم تشجعهم، ولا رؤسائهم العجزة يرتاحون إلى أفكارهم، ولا مخصصات التمويل أو الأجهزة أو وسائل العمل متوافرة، ولا النظام التدريسي الأكاديمي يوفر لهم الوقت اللازم، ولا الشروط الحياتية والمالية لمهنتهم تسمح لهم بشيء من ذلك. وحين يضاف إلى جميع هذه البليات بلية تحكّم رؤساء ومديرين ومسؤولين طفيليين متبلدين أذعياء جهلة وضعتهم في مناصبهم اعتبارات غير أكاديمية على الإطلاق، فإن الأمور تتحوّل في اتجاه العدمية الكاملة التي تحصّد الأخضر واليابس وتجعل من الجامعات مؤسسات تسود فيها الأحكام «العرفية» والجهالة والتبلّد والتخلف التام. ولا غرابة بعد ذلك في أن نجد أن حياة الأكاديميين العملية قد أصبحت خاوية خالية من كل معنى، وأن قصارى آمالهم ورجاءاتهم تتحوّل إلى تكثيف الجهود من أجل مطلق العيش وحماية الرغبة في الوجود وفي البقاء، أو في نشدان «السلطة» بأشكالها المختلفة، وجماع ذلك كله فقدان الأمل في أن يستطيع هؤلاء تقديم أي شيء حقيقي لعلومهم الخاصة وللخير العام.

وهذا الوجه الثاني، أعني الواقع العملي للأكاديميين، وجه فظيع مرعب. فقد فقدت فئة «الأكاديميين» العرب في العقود الأخيرة من هذا القرن كل ما كان يضيف عليها التبرّج والتقدير وعلو الشأن والمنزلة، وقد كثرت الجامعات وزاد عدد الأكاديميين فيها، واتجهت بعض الدول إلى الإفادة منهم في «الإدارة السياسية» فأخذت منهم وزراء وجعلت منهم أصحاب مناصب، وشجع ذلك كثيرين منهم على طلب هذه الغايات لما رأوا من أن بعض من توكل إليهم هذه المناصب عارون كل العراء عن كل قيمة علمية أو أخلاقية. وبسبب اشتداد الأزمات في جملة القطاعات الاجتماعية

وغياب كل أشكال الضمان والأمن الاجتماعي الحقيقية أصبح «المال» قيمة أولى؛ إذ هو يضمن الأمن الاقتصادي من وجه، ويزود صاحبه بقدر جسيم من «السلطة»، فضلاً عن أنه يتيح له إجراء مواضعات وعادات اجتماعية محددة قد تسمح بالانتقال إلى «السلطة» الأخرى، السلطة «العامة»، في الدولة وفي المجتمع. ومن الطبيعي أن تعزز هذه الاتجاهات بآلية «هجوم» اجتماعية سلمية وادعة هي «النفاق»، تيسر لأصحابها الوصول إلى غاياتهم بأقل كلفة، وفي الوقت نفسه تحت الياقطة الأكاديمية الأصلية. وهكذا فإننا اليوم نستطيع أن نقطع العالم العربي، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، فلا نجد إلا نفرأ ضيقاً من الأكاديميين الذين حافظوا على هوية الأكاديمي الحقيقي ومتطلباته الأساسية، أما القطاعات الواسعة منهم فإنها موزعة بين أحوال القحط العلمي أو سلطة المال أو سلطة السياسة أو المظاهر الاجتماعية التافهة أو الجري «وراء لقمة العيش».

وليس القصد، بطبيعة الحال، ملاحقة هؤلاء الأكاديميين في كل صغيرة وكبيرة مثلما يمكن أن نفعل، أو مثلما فعلنا، في حالة المثقفين، ولكن القصد التنبيه على جملة أحوالهم العلمية، مما ينهض قاطعاً بأن هذه الفئة من أصحاب «العلم» هي، في الأحوال الراهنة ولأسباب لا يتسع المقام للخوض فيها كثيراً، أبعد الفئات التي يمكن التوصل بها من أجل الإسهام في تعديل مسار الأمور في اتجاه ما هو أصح للخير العام، ليس فقط لضيق آفاق عالم الأكاديميين، وإنما أيضاً للعجز والضحالة العلميين اللذين يشكون منهما في الغالب الأعم، وللفساد الذي يدب في جملة عروقهم، ولغياب النزاهة والاستقامة في مسالك الكثرة الكاثرة منهم، أو لضيق أحوالهم وبؤسها.

والشعراء.. ما الذي يمكن أن نلتمسه عندهم؟ إنهم في الأزمنة المتأخرة القريبة منا والمعاصرة لنا يُلجقون أنفسهم بالقوى التي تشد «تغيير العالم». والعرب، على وجه الإجمال، يستمعون إليهم كثيراً. وليس هذا بالأمر الجديد، فالعرب، كما قال إحسان عباس ذات مرة: «مصابون بداء الشعر». ومن المؤكد أنهم ما زالوا مصابين به، وإن كانت الحال في هذين العقدين الأخيرين أفضل مما كانت عليه في العقود التي سبقت. ومن حسن الحظ أنه أصبح للرواية وللفنون الأخرى مكانة متعاظمة في حياتنا.

فالرواية على وجه الخصوص أجدر من الشعر في أداء رسالة عامة وفي الكشف المعرفي عن العالم الإنساني والاجتماعي والشخصي وفي أداء دور تواصلية تفتقر إليه افتقاراً عظيماً الذرات الفردية والكتل الاجتماعية العربية في الأزمنة الراهنة.

لا شك في أن الشعر يخرج أحياناً من حدود «التطهير النفسي» والنرجسية الذاتية والتفجرات الليبيدية الطاغية، ليعانق قضايا الإنسان والمجتمع والوطن والأمة والمصير فيكتسب بذلك قيمة عامة ممتدة. لكن قدراً محدوداً جداً منه هو الذي أفلح في إدراك «الغائية» الإنسانية العميقة الممتدة وفي إثبات الجدوى الحقيقية لهذا الجنس الأدبي أو الفني. ومن المؤكد أن الشعراء سيظلون في الغالب الأعم رهائن الأعراض الشائنة للشعر، وبخاصة الذاتية المفرطة السادرة في نرجسيتها، والليبيدية الصريحة في انتشارها، وأن الأمل في قدرتهم على تغيير الأشياء الخارجية والتأثير في محيطهم الممتد سيظل محدوداً. وفي تقديري أن الذي يجدر بالشعراء - وبالكتاب الأدباء على وجه العموم - هو أن يظلوا، في جميع الأحوال، عند حدود فعاليتهم الإبداعية، وألا يتحولوا، مثلما هو حادث اليوم على نحو يثير الفزع والكآبة، إلى مُنظِّرين سياسيين ومخططين استراتيجيين ومصلحين أخلاقيين أو اجتماعيين وغير ذلك، مع ما يفترقون إليه من كفاية علمية وفنية صريحة لأداء مثل هذه الأدوار التي لم يُعدّوا لها أصلاً، وإذا كان عليهم أن يفعلوا ذلك فليكن من باب فنهم الخاص وحدوسهم الجمالية المطابقة.

لأنه لا أحد ينكر عليهم حق الاستجابة لهواجس هذه الأمور لكن الذي ينكر هو أن يتلبسوها بغير الأدوات التي يستطيعون استخدامها. ومن الواضح أنه لن يترتب على ما يسوقونه في كتاباتهم العابرة في أعمدتهم الصحافية من أفكار وخواطر تأسيسية عامة تنشر في كل وسائل البث الإعلامي العربي إلا مزيداً من التشويه للتشكيل الثقافي والعلمي الرصين للأجيال العربية الحالية والآتية. وحتى يكون لهم دور حقيقي أصيل في البناء والتشكيل والتغيير المجدي ليس عليهم إلا أن يتقنوا صنعتهم إتقاناً حقيقياً وأن يستجيبوا لمتطلبات الوقائع الحية الممتدة بأدواتهم الفنية الخاصة وبحساسياتهم الجمالية المبدعة.

فلا يبقى إذاً إلا المفكرون. فمن هم هؤلاء المفكرون وما الذي نرجوه منهم؟

لنكن واقعيين ولنعترف على الفور بأننا لا نتكلم على فريق من «السحرة» نزعم أنهم قادرون على كل شيء. فأضحل الناس علماً وذكاء يعلم حق العلم أن المفكرين ليسوا أنبياء مسلحين بالمعجزات. ولا شك في أن ثمة ما يربطهم بالمتقنين. لكن الحقيقة هي أنهم أكثر من أن يكونوا مجرد مثقفين عاديين أو حقيقيين. إنهم أفراد مسلحون بقدر واسع من العلم والخبرة ودقة المعرفة ورهافتها والكفاية النظرية والحساسية النقدية والقدرة التحليلية والتركيبية والاطلاع الشامل المدقق على حركة العصر وتطورات الأحوال البشرية. وهم أيضاً أحرار في الفكر متعالون على الواقع، يتفحصون هذا الواقع عن كثب ومن عل وعن بعد بعين البصيرة والاستقامة والحماسة والبراءة والنزاهة، تعمّر قلوبهم روح المحبة، والتسامح، والعدالة، والخير العام، ليست مهمتهم أن يكشفوا للناس الدرب الوحيد أو أن يقولوا لهم الكلمة القصوى أو النهائية أو أن يتولوا تغيير العالم، وإنما مهمتهم أن ينبهوا الأفراد والمجتمع والدولة إلى القضايا الجوهرية والدروب الأجدى والأنجع، والقيم التي ينبغي التوجيه إليها واعتبارها، والطرق التي تسمح بمجابهة العالم على نحو أنسب وبالخروج من «عقن الزجاجة» حين تضيق الأمور وتشتد. ويكل تأكيد، ليس «المفكر العربي» الذي ينبغي أن يكون عليه مناه الرجاء هنا، في هذه المرحلة من حياة العالم العربي وفي المراحل القريبة المنظورة، إلا «ناقد الفعل» الفاحص للقيم، الموجه إلى الجوهرية منها، المتنكب عن الفاسد المعطوب منها. وليست وظيفة هذا المفكر، اليوم وفي الغد المنظور، بناء نظرية طموحة، أو تركيب منظومات فكرية أو عقيدية أو أيديولوجية جاهزة، أو قيادة الجماعات والأمم والأفراد في حياتهم الاجتماعية أو السياسية، أو التفكير في إقامة مدينة أفلاطونية يكون هو ملكاً عليها أو سيداً عليها. مهمة المفكر العربي أقل طموحاً من ذلك، لكنها أجل وأعظم. لقد قلنا إن «الفعل» هو الذي ينبغي أن يتوجه إليه النظر بالنقد والتحليل والمراجعة. والمفكر الحر المتعالي النزيه هو وحده الذي يستطيع، إذا ما كان مسلحاً بأدوات العلم والنظر والخبرة العالية، أن يؤدي رسالة مراجعة القيم ونقدها وتحليلها والإبانة عن الوجوه الضارة أو النافعة فيها، وتوجيه النظر والانتباه إلى

أحوال القيم و«الضمير» وأنماط النظر والسلوك التي تفرض الأوضاع الزمنية والكونية والتاريخية التي نمر بها التعلق بها، أو الانحياز إليها أو نبذها أو تعديلها أو تمثيلها على هذا النحو أو ذاك، لكي يكون الفعل سديداً ناجعاً مجدداً جالباً للمصلحة محققاً للخير العام، ولكي يكون «الضمير» نزيهاً طيباً دافعاً إلى الفعل الخير معزراً له.

وإذا كان ثمة من قيمة تقضي كل قرائن الواقع بالتوجيه إليها وبالتنقيب عنها وبمراقبة تشخصها وبطلبها، فإن هذه القيمة هي، قبل أية قيمة أخرى، قيمة النزاهة التي هي نقيض «النفاق»، والشرط الضروري الذي ينبغي أن يوجه جميع قيم الفعل الأخرى، ويرد الأمور عن مسار الفساد الذي تأخذه. وهذه القيمة، قيمة النزاهة، لا تعني فقط التعلق بالإتقان والتفاني والإخلاص والاستقامة، وإنما تعني، جوهرياً، «الصدق» ورد الاعتبار إلى الذات الحقيقية وتحريرها من العطب الذي اخترق أحشاءها في عقود «الأزمة» الأخيرة من حياة العوالم العربية فدفع إلى السطح وإلى المقدمة كل هذه الطفيليات التي تتحكم في المؤسسات الاجتماعية والثقافية والأكاديمية والاقتصادية والسياسية فتزيد من تفاقم الأمور ومن دفعها في طريق الهلاك الذي لا رادّ له ولا مخلص منه.

تلك، بطبيعة الحال ومثلما هو بيّن لكل بصيرة، بعض الأحوال المركزية لمن يمكن أن ندعوهم بـ «الملا» من القوم. لكن القوم ليسوا جميعاً من «الملا»، فثمة جمهرة الناس وعامتهم والغوءاء السارحة منهم، إن هؤلاء يمثلون الكثرة الكاثرة من الناس، وأفعالهم تستحق هي أيضاً النقد والمراجعة والضبط. ونحن نلقاهم في كل مكان نتوجه إليه، فهم مادة الحياة اليومية: في الشارع، وفي البيوت التجارية الصغيرة والكبيرة، وفي دوائر الدولة ومؤسساتها، وفي وكالات السياحة والسفر، وفي المواقع التي نعمل فيها، وفي المناسبات الدينية أو الاجتماعية أو الترفيهية، وفي أماكن الخدمات العامة والخاصة، وبكلمة في شتى مناشط «الحياة اليومية». في هذه الأوساط والأماكن والمحال والمواقع نشكو من ثلة من القيم المتداولة الشائعة التي تتجه إلى الاستقرار والتجذر: نشكو من الغش ومن الخداع، ومن الكذب والتحايل، من فساد العمل وغياب الإتقان، ومن الاعوجاج وفقدان الاستقامة، من الفوضى والنفور من النظام، من احتقار الآخرين

وعدم الاكتراث بهم، من سوء الأدب والخلق، من الغطرسة الجوفاء والفظاظة والتعدي، من الكبر الأحق والتعالي الأرعن، من الاستهانة بحقوق الآخرين وخرق قواعد المعاملات، من الغبن والظلم الذي يلحقه هؤلاء بأولئك، من التسلط والتحكم والافتئات وتوجيه الأمور وفقاً للهوى أو المصلحة أو القربة أو منطق العشيرة، من فوضى القيم وقواعد السلوك ومبادئه.. ومن أشياء كثيرة أخرى تفسد حياتنا اليومية ووضعنا الإنساني في مجتمع يفرض كل شيء في الوجود الكوني الراهن توجيهه وفقاً لقيم الخير العام والكرامة والفاعلية والإتقان والنظام، وكل القيم الأخرى التي لا تَمَل من التوجيه إليها ومن الدعوة إلى جعلها بؤراً استراتيجية مركزية في سياسات المجتمع والدولة ومؤسساتهما. إن المقام لا يتسع للخوض في هذه الأحوال وفي الشروع في نقد «الحياة اليومية» التي تنضج بهذه النقائص والمثالب والاضطرابات السلوكية والقيمية. ولأننا جميعاً نحيا هذه الأحوال في كل لحظة وفي كل حين، ولأنها تفعل فينا في الأعماق وتحولنا على الدوام إلى كائنات معطوبة تشكّل بجملتها جماعات ومجتمعات سقيمة عليلة، فإن التوجّه إلى نقدها، بما هي وجوه للفعل أساسية، يصبح قَدراً مقدوراً. إن المطلوب عسير. لكنه واحد من الممكنات الحقيقية الضرورية التي يتعين طلبها بإرادة كاملة وعزم مطلق وحماسة لا تعرف الكلل.

الفصل الثالث

المؤتلف والمختلف

ثمة حقيقة مركزية يُحْتَم تمثّلها وضعها في مبدأ كل جهود النظر والعمل التي نهى أنفسنا لها، وهي أننا لسنا وحدنا في هذا العالم. وكل شيء يلزم بأن نكون واثقين من أن ذواتنا الفردية والجمعية هي في حالة تسمح لها بأن تباشر هذا العالم، الذي هو بكل تأكيد (الغير) أو (الآخرون)، في قبالتنا. وليس يكفي لهذه المباشرة أن نكون عارفين بأحوال نفوسنا وبما يملكها من إرادات ورغبات ومطامح ومطامع وغير ذلك مما يعتري الذات ويقلبها، وإنما يتعين أن نكون على ثقة من أن هذه «الذات» في حالة «سوية»، وأنه لا يعتريها ما يمكن أن يشل حراكها ابتداءً وأصلاً. ذلك أننا، فيما يخص هذه الذات، نعلم حق العلم أننا في حالة ريب شديدة تمثل «نازلة» من النوازل التي نجمت تحت شمسنا في نهايات هذا القرن، وأن مباشرة العالم الخارجي لن تكون ناجعة إن نحن لم نعرف على هذه النوازل ولم نتخط حدودها. فقدّرنا المكتوب يقضي بأن علينا أن نتردد ونتقلب بين «المؤتلف»، على علاقته، وبين «المختلف»، على علاقته. أما «المؤتلف» فهو الـ «نحن» و(الذوات)، وأما «المختلف» فهو (الآخر) و(الآخرون)، أو (الغير) و(الأغيار) - وهما لفظتان تجوّزت فيهما على غير المؤلف المتداول أو السائر، من جهة التعريف والجمع، لأدّل بهما على «التباين» و«الاختلاف» اللذين قد لا تؤدي معناهما بالضرورة اللفظتان الأوليان: الآخر والآخرون.

والحقيقة هي أنني لست في حاجة إلى أن أكون استراتيجياً من الطراز الرفيع لكي أتبين، فيما يخص عالمنا، البؤر المركزية والوقائع الكبرى التي تشخص اليوم أمام أبصارنا وتنتصب حدوداً ومحددات وآفاقاً وحواجز تحكم نشاطنا وفعلنا. فمن بين هذه الوقائع الصلبة والنوازل تتقدم نحونا أربع أساسية، ثقيلة ضخمة، ذات سطوة وجبروت، بعضها قائم مستمر، وبعضها فعّل ويمكن

أن يتكرر فعله ويمتد أثره، وبعضها آتٍ قادمٌ على الطريق. وضروب مناشطنا وأفعالنا القابلة مدعوة للامثال لأحكامها ولإدخالها بصورة قسرية في توجيه هذه المناشط والأفعال.

الواقعة الأولى: الانتصار الساحق للحضارة الغربية، وليس المقصود فقط ما يُسمَّى ثقافياً بالمركزية الغربية، وإنما أيضاً وعلى وجه التحديد استئثار الغرب بأحوال القوة، والهيمنة، والعلم، والتقنية، والثروة.. وما يحلو للحذلة السياسية - الثقافية أن تسميه بـ «المبادرة التاريخية». وحدود هذه الواقعة مشهودة: العلم بما هو قدرة العقلانية، الذرائعية التقنية؛ وكل ذلك اليوم بيد الغرب، وبيد الغرب وحده.

الواقعة الثانية: تَفْجُر قوى الغريزة العربية واندفاعها في طريق العدوان والتعدي والإفناء والتدمير الجماعي، وامتهان كرامة الإنسان العربي وحقوقه الطبيعية، والعبث بالمقدرات الوطنية وبالخير العام، وتجذر منظومة قيم الجبروت والاستبداد والخير الخاص؛ وبكلمة، بلوغ العطب الأخلاقي القاع والأعماق.

الواقعة الثالثة: اضمحلال الجسم العربي وتآكل بناء الذاتية، والتحول من المبادئ الجامعة إلى الخصوصيات الإقليمية الشوفينية والمصائر المتمايضة المتباعدة. ويرتبط بهذا التضاؤل إحياء واسعٌ لروح العشير، وعطب أخلاقي ذريع، وسقوط مروع في وهدة المديونية المرعبة بسبب الفساد وسوء الأداء العالي للسياسات «الوطنية»، وعجز عن التكيف مع تسارع حركة العالم، وتخلف مذهل عن جحافل العلم والتقنية المتقدمة، وخطر نضوب الثروات الاستراتيجية التي هيأت لأجزاء كبيرة من العالم العربي سبل التطور والنماء والرفاه، واتجاه ثابت نحو أوضاعٍ اقتصادية واجتماعية قد يكون الفقر والعوز علامتها الفارقة.

الواقعة الرابعة: الدخول في حقبة السلام العربي - الإسرائيلي، والسير على طريق التصنيف الرسمية والقانونية المحلية والدولية لصراع القرن. وهذه الواقعة، في النظام الحضاري وفي «الحالة العربية»، لا تقل خطراً وجسامة عن واقعة ظفر الحضارة الغربية نفسها، وهي إن تم لها الاستقرار والثبات ستكون بكل تأكيد مبدأً لشبكة من العلاقات المعقدة الدقيقة، وأصلاً لتحولات

عميقة في أشكال البنى الاجتماعية والنفسية والمادية، وحافزاً لصيغ جديدة من التحدي والصراع. ولا يراودني الشك إطلاقاً في أن الأوضاع المتجذرة والأحوال القائمة في العالم العربي اليوم ليست مكافئة على الإطلاق لشروط الحدث ومتطلباته، وأن تحولات في العمق ينبغي أن تتم كي يكون «مشروع السلام» ومتعلقاته الصراعية غير كارثية في النتائج والآثار وكي لا يُؤذَن لمنطق «الفطرة» بأن يُجري أحكامه.

مثل هذه النوازل لا يمكن مقاربتها بذواتٍ مقطّعة غير سوية أو مبتورة ابتداءً. لقد سبق أن عرضتُ لبعض وجوه هذه المسألة، وأرى أن عليّ أن أعود إليها من وجهٍ آخر، لخطورتها وفداحة أمرها. فليس سرّاً أننا أصبحنا كثيري الشكوى من ملكاتنا العقلية ومن مكامن نفوسنا ومن كفايتنا الذهنية، وقد قلت إن المسألة ليست بنت هذا القرن أو بنت اليوم، وإن الجاحظ قد أبدى ملاحظات مثيرة حوال السّمات الفارقة لما سُمي في العصر الحديث بالعقلية السامية وبالعقل العربي، إذ نسب إلى العرب فكر «الإلهام» و«الفطرة» و«الطبع» و«الخطرات». ومع أن هذه الملاحظات قد جاءت في معرض الشّاء والمديح، فإن الاستشراق الفيلولوجي في القرن التاسع عشر قد ذهب بعيداً في تحليل هذه الظاهرة وفي تقرير التمايزات العرقية الأصلية العميقة التي حددت للعرب من الساميين خصائص نوعية هبطت بهم عن مرتبة الخصائص النوعية المبينة التي لأهل الغرب الضاربين في الجذور الآرية. ومنذ رينان حتى برنارد لويس وباتاي، وبينهم شرائح عديدة من تيارات الاستشراق العرقي والرومانسي والسياسي والثقافي، خضعت «الأنا» العربية لشتى أنواع التشكيلات والتمثيلات. وقد اتجهت جملة هذه التحليلات إلى «تثبيت» الذات العربية والإسلامية في جملة من الصُّبغ المبتسرة والجواهر «المعلّقة» الأبدية؛ فالعرب غارقون في التمثيلات الحسية الذرية، وهم عاجزون عن التفكير العقلي المجرد، والمسلمون متبلدون عقلياً، والشرق صوفي في جوهره، وذكاء العرب ذكاء غير منظم، وهم عاجزون عن الوحدة المنضبطة الملزمة، والغدر من طبعهم، يعبدون القوة والنجاح، أهل قول بلا فعل ووعد بلا إنجاز، انفعاليون، شهوانيون يبحثون عن المتعة، ويتنجون أنفسهم جنسياً إلى غير نهاية، عقولهم متحجرة متبلدة، وأنواتهم استبدادية (إدوارد سعيد، الاستشراق). لا حرج في أن نعيد إلى الأذهان هذه الدعاوى، ولا حرج أيضاً في أن نكرر القول: إن هي إلا أساطير، وإن العلم لا يعترف بأيّ منها على

سبيل الخصائص الجوهرية، وإنها خصائص ثقافية عارضة مألوفة مشتركة بين كل بني البشر بدرجات متفاوتة تتغير وتتبدل تبعاً للظروف والأزمنة وتفاوت معطيات الحياة والوجود. لا شك في أن حظ العرب والمسلمين وأضرابهم منها كبير، وأنا حين نلقب النظر والتأمل في أنماطنا في التفكير وفي السلوك نُصاب بالذعر لما نتبينه من إسراف في تحكم رغباتنا وعواطفنا وانفعالاتنا ونزواتنا. وكلنا يعجب من مقاومتنا للقواعد والأصول في المعاملات التي نجريها، ومن إصرارنا على تغليب منافعنا الخاصة وإدارة ظهورنا للخير العام ولمنافع الآخرين، ومن احتقارنا للنظام وللإتقان في العمل، ومن اعتقاد كل منا أنه في منأى عن الخطأ وأنه في دائرة الصواب دوماً، ومن كراهيتنا لنجاح الآخرين وإبداعاتهم... ومن أشياء كثيرة أخرى لا أول لها ولا آخر، مما نجد له ما يماثله أو ما هو أقل منه أو أكثر عند شعوب وجماعات أخرى. إننا لا نفتأ نكرر أن هذه العيوب والنواقص هي فينا أكثر مما هي عند الآخرين، وقد يكون ذلك حقاً، وهو في بعض الحالات الحق بعينه، وليس في ذلك بأس، لكن البأس كله يكمن في القول إن هذه الأخلاق أو العادات أو أشكال المحاكمة والتفكير إنما هي تجسيد لماهيات وجواهر ثابتة في أشخاصنا. وهذا بكل تأكيد ضلال خالص، لأننا نعلم حق العلم أن جميع هذه الأنماط من النظر والسلوك ليست قارة قراراً نهائياً فينا، وإنما هي أحوال قابلة للتغيير والتبديل والتعديل. ولا شيء في حقيقة الأمر يحول دون هجر النظرة إلى العرب بما هم كائنات محددة وجودياً وأنتروبولوجياً بجواهر دينية أو عرقية، والتعلق بنظرة تَتَبَّين فيهم ذوات إنسانية تاريخية حية، كغيرها من الذوات البشرية، قادرة على إحداث تحولات عميقة في وجودها التاريخي المشخص. لكنه يتعين علينا أيضاً ألا نركن إلى هذه الحقيقة كما لو كانت مسألة تحل نفسها بنفسها، أو أن الزمن سيتولى أمر هذه التحولات بآليات بسيطة ذاتية. فالواقع هو أن اعتبار هذه «الخصائص» القابعة في زوايا الذات مجرد خصائص «ثقافية» غير «جوهرية» لا يغنينا عن تكثيف الإرادة لمقاتلتها داخل قلاع نفوسنا وإلحاق الهزيمة الحاسمة بها، إذ من دون هذه الحرب الإرادية الداخلية لن يتسنى أبداً خلق الشروط الذاتية لإحداث التحولات التاريخية الثقافية الضرورية. ومن المؤكد أن دفعنا لحتمية الحضور الأبدي لهذه الخصائص في ذواتنا، والنظر إليها بما هي مخاطر يمكن تجاوزها وقهرها، هما أمران يسهمان إسهاماً حقيقياً في إظهار إمكانات حيوية كانت

بعض الأوهام قد قمعتها وأخرجتها من مجال الوعي ومن ساحة الفعل.

إن تحرير الذات من وهم «الخصائص الجوهرية»، والنظر إلى أفعال الذات بما هي أفعال «تاريخية» ذات شروط موضوعية مباشرة، يساعد في إعادة تقييم امتدادنا التاريخي من وجه، وفي حسن التفاعل مع الحاضر التاريخي والمستقبل الآتي من وجه آخر. وهذا يعني أنه يتعين على الذات المحررة أن تُراجع النظر في علائقها مع «الآخرين»، أي مع الحضارات الأخرى التي تكتنفها أو تجاورها أو تقابلها أو تحيط بها.

والحقيقة أن الظفر الساحق للحضارة الغربية، والصعود المتنامي لبعض الحضارات الكلاسيكية الأخرى، يفرضان ثلاثة أمور مركزية:

الأول: مراجعة منجزات الذات التاريخية التي شكلت حدود هذه الذات وأسس وحدتها وائتلافها وانتظامها، وهو ما يمكن أن أسميه بـ «حضارة التراث».

الثاني: تحديد وضع «حضارة التراث» بإزاء حضارة الغرب الظافرة، أو ما يُسمى بحضارة الحداثة.

الثالث: بيان موقع «حضارة التراث» من جملة الحضارات الحية الكبرى التي تتوزع القارات المسكونة اليوم، واقتراح صيغة مجدية للعيش معها ولضمان استمرارها في الوجود في المدى المنظور.

فحدود المسألة تتردد إذاً بين «الذات»، وحضارات الآخرين، والحداثة.

ومبدأ القول في «حضارة التراث» أن مفهوم التراث يحيل إلى معنيين مترابطين، ثانيهما يتولد عن أولهما. أول هذين المعنيين أن التراث هو: المنجز التاريخي لاجتماع إنساني في المعرفة والقيم والتنظيم والصنع. وبِمَثَلِ شارح من تراثنا نحن، نقول إن هذا التراث يتجسد في قطاعات رئيسة أربعة:

أولها، القطاع المعرفي: وفيه شتى العلوم والمعارف والأنظار التي نجمت بأثر من الفاعلية الطبيعية - الحسية والعقلية - للقوى العربية والإسلامية المنتجة للمعرفة (علوم اللغة، العلوم العقلية، العلوم الأساسية والطبيعية)، أو بفعل «أصول» الظاهرة الدينية على نحو مباشر (العلوم الدينية: علوم القرآن وعلوم الحديث، والفقه ومذاهبه)، أو بفعل الالتقاء الطبيعي بين «الحقيقة -

الأصل» أو الوحي، وبين المعطيات الطبيعية (جملة العلوم الدينية - العقلية: أصول الدين أو علم الكلام، أصول الفقه، التصوف).

ثانيها، قطاع القيم: وفيه أنماط التفكير والسلوك والعادات والقيم الأخلاقية والاجتماعية والجمالية الموجهة للفكر والإبداع وللسلوك والحياة.

ثالثها، قطاع النظم والمؤسسات: وفيه المؤسسات الزمنية والنظم التي تستند إليها الشؤون العملية والاجتماعية والقانونية والإدارية والاقتصادية والعسكرية (الأسرة، المدرسة، المسجد، الديوان، القضاء، الولاية، الخلافة، الوزارة، الجيش، الخراج)، مما يدخل جلّه في باب الأحكام السلطانية.

رابعها، قطاع الإبداع والصُّنع: وفيه كل المبدعات الأدبية والفنية الصادرة عن «الحساسية الجمالية»، وكل المنتجات الصناعية أو التقنية المتولدة عن فعل «اليد» المقودة بـ «الفكر». ويدخل في الإبداعية منها: الأدب بأشكاله المختلفة والزخرفة والتصوير والغناء والموسيقى والموروث الشعبي الشفوي؛ وفي الصناعية منها: الأبنية المعمارية الدينية والدينية والأدوات المادية وأشياء الحياة.

وبهذا المعنى يبدو التراث كأنه هو الحضارة نفسها، أو أن التراث هو المادة والحضارة هي الصورة، وفقاً للتمييز الأرسطي المعروف. والفرق الظاهر بينهما يكمن في أن مفهوم الحضارة يبدو ذا إحياء معنوي يحيل إلى ما أسماه ألبرت شفايتزر بـ «النظرة الشاملة إلى العالم»، بينما يبدو مفهوم التراث ذا إحياء تشخيصي يحيل إلى جملة المنجزات العيانية الوضعية التي تتلبسها السمة التاريخية على نحو أصيل. والحقيقة هنا هي أن «التاريخية» تطال كل شيء، فإن الحياة لا تكتب إلا لأجزاء ووجوه من التراث ومن الحضارة، بينما تُسقط حركة التاريخ والتطور المتنامي للتجربة الزمنية عناصرَ ووجوهاً ومبدعاتٍ كثيرةٍ أخرى، لتحل محلها، وأمامها، معارفٌ وخبراتٌ وتقنياتٌ ومبدعاتٌ ومصنوعاتٌ جديدةٌ أخرى. أما حوامل الثقافة فإنها تنقل كل شيء وتورثه إلى الأجيال التالية: ما كان عناصراً أو كتلاً ضعفت أو خمدت ناراها وانسحبت من دائرة التجربة المعيشة، وما كان ذا ربيعٍ قوي ونازٍ ملتهبة يحمل قوة الاستمرار ويشكل ما نسميه بـ «التراث الحي».

أما المعنى الثاني للتراث فيُحدّد بأنه كل ما هو حاضر في وعينا الشامل

وفي تشخيصنا الحاضر مما ينحدر إلينا من التجارب الماضية في المعرفة والقيم والنظم والمصنوعات. والحضور هنا مقومٌ للوعي، بأن الفرد بما هو شخص أو ذات ذات سمات فردية ومجتمعية مخصوصة، أي متميزة ومتميزة.

أما مفهوم الحداثة فيحيل هو أيضاً إلى معنيين:

الأول: عام يفيد الدخول في مرحلة تاريخية - ثقافية - اجتماعية تحمل عناصر جديدة على سبيل الإضافة أو الدمج أو الاستيعاب أو الابتداء، أو تستبعد عناصر قديمة على سبيل الإزاحة أو الإهمال أو الإسقاط، على وجه يجعل من جملة خصائص هذه المرحلة مرحلةً مبيّنة ذات سماتٍ مخصوصة.

الثاني: هو هذا الذي خصّ به الغرب الحديث نفسه، إذ تجاوز بالحداثة المعنى الأول بأن وجهه وجهة الحذف والإزاحة الجذريتين، أي وجهة القطيعة و«مسح اللوح» (Tabula rase)، بإزاحة كل ما هو قديم من دين وتراث، ورفع دعائم المجتمع والدولة على أسسٍ مضادة للأسس التي قامت عليها مرحلة «ما قبل الحداثة» ذات المرجعية الدينية الضاربة في العصور المسيحية الوسطى الملقية بظلالها وآثارها على عصر الإصلاح وعصر النهضة ومطالع العصور الحديثة. وقد حدّد ألان تورين (A. Touraine) الحداثة بأنها تأكيد القول إن الإنسان هو ما يصنع، وإن من الضروري توفر ترابط متعاطف الوشائج بين الإنتاج الذي بات بفضل العلم أكثر فاعلية، وبين التقنية والإدارة وتنظيم مجتمع القانون، والحياة الخاصة التي تحرّكها المنفعة، فضلاً عن إرادة التحرر من جميع أشكال القهر والقسر. وهذا الترابط يعتمد على العقل، إذ هو وحده الذي يقيم تراسلاً بين الفعل الإنساني وبين نظام العالم، وذلك خلافاً لما كان عليه الحال في مرحلة ما قبل الحداثة من رد ذلك إلى الفكر الديني ومن احتكام إلى «غائية» ديانات التوحيد والوحي، التي كانت تشل هذا التراسل وتعطله. إن العقل هو الذي يقوم ويحرّك العلم وتطبيقاته، وهو الذي يتحكم في تكييف الحياة الاجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية، وهو الذي يُحلّ محلّ عسف الدولة وقهرها دولة القانون والسوق. وباحترام قواعد العقل تتجه الإنسانية نحو الرفاهية والحرية والسعادة (Critique de la modernité, p. 11). فالحداثة هي إذاً انتصار العقل والعلم، وهي بثٌ ونشرٌ للفاعلية العقلية والعلمية

والتكنولوجية والإدارية أو التنظيمية. ووفقاً لهذا التحديد، يمتنع في نظر الحداثة الغربية إطلاق هذا المصطلح على مجتمع ينشد النظام والفعل وفقاً لوعي سماويٍّ أو لهوية قومية. ومن الزاوية الفلسفية الخالصة يمتنع إطلاق هذا اللفظ على أية فلسفة تستند إلى الاعتقاد بثنائية الروح والبدن ووبربط العالم الإنساني بعالم مفارق. كما أنها أيضاً من الزاوية نفسها رفض للأنات أو الذات. بيد أن الكلمة التي تعبر هنا تعبيراً كاملاً عن الحداثة هي كلمة العقلانية الاختبارية أو الأدواتية (Rationalité instrumentale)، أو في مصطلح ماكس فيبر، «عقلانية الوسائل»، في مقابل «القصد العقلاني للقيم»، وهو ما يُترجم، على نحو أكثر تشخيصاً، بالتعارض بين أخلاق المسؤولية - التي هي خاصة الإنسان الحديث - وأخلاق الاقتناع الإيماني والعقيدة. وعلى المستوى المعرفي الكوني، تعني الحداثة، في مصطلح ماكس فيبر مرة ثانية، تعرية العالم، أو تحريره، من غلاله السحرية (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، وقطع الرابطة والوحدة بين السماء والأرض، وتحطيم نظريات الكون العقلانية المستندة إلى «العقل الموضوعي»، لبناء عالم محاصر بالتقنية وبالعقل الأدواتي الذرائعي، عالم جاءت مدرسة فرنكفورت - ماكس هوركهايمر (M. Horkheimer) ويورغن هابرماس (J. Habermas) - لترد إليه عقلانيته الموضوعية أو نظامه العقلاني الموضوعي والكوني الشامل، في ما يمكن أن يكون حينئذٍ إلى الموضوعية والثبات والنظام والوحدة. والحقيقة أن واقعة الحداثة قد أصيبت في القرنين الأخيرين بتحويلاتٍ جسيمةٍ عرّضتها في نهاياتها القريبة للتحلل والانسحاب التدريجي، وقد تمثلت بداية الأزمة في انقلاب العقل الموضوعي إلى عقلٍ اختبريٍّ، انقلاباً أعقبه تسرّب الإرهاق إلى حركة التحرير الأولية - التي قطعت الارتباط بالدين والتقاليد والأخلاق القديمة - ثم فقدان معنى الثقافة تحت وطأة الحصار التقني، وأخيراً انتصار أخلاق المنفعة وربط مفهوم الحق بمفهوم الواجب وفصل الدولة عن الكنيسة ابتداءً ثم فصل الدولة عن المجتمع، بما هو منظومة اجتماعية وجسم اجتماعي، فصلاً تولّد عنه انحصار مفهوم «المجتمع»، أو الجماعة، لصالح مفهوم «واقع الحياة الاجتماعية» المشرع الأبواب، المتغير، ذي الوجوه والدروب المتعددة. لقد جعلت هذه التحويلات الفكر الاجتماعي أسيراً لحداثةٍ تثير فيه الحذر، وأسهمت كشف ماركس ونيته وفرويد في زعزعة بنيان الحداثة، وفي

لإحداث شروخ عديدة فيه، على الرغم من أنهم كانوا جميعاً من أبناء الحداثة. وبكلمة: لقد تفجرت الحداثة، وذلك حين خلع فرويد، بعد نيتشه، الأنا الفردي عن عرشه على الحياة الشعورية، وأحلّ محله «الهو»، أي الدوافع: الغريزية وبخاصة الليبيدية، سلطاناً آمراً على هذه الحياة، فتداعت تماماً فكرة الشعور أو الوعي العقلانية. وفي مملكة الاقتصاد كان الاقتصاد الحديث قائماً على اقتصاد الإنتاج المحكوم بالروح العلمية والتقنية وبالعقلية الصناعية، لكنّ تسارعاً عظيماً أصابه فأصبح قائماً على اقتصاد الاستهلاك والاستجابة لرغبات المستهلكين ولطلباتهم المتعاطمة. وفي عالم الإنتاج أصبح التنظيم يحتل المكانة المركزية في مشاريع الإنتاج. أما الصراعات الاجتماعية فقد أصبحت تمتزج بالصراعات القومية التي يدّعي أهلها انتسابهم للحداثة، لكنهم يقدّمون على هذه الحداثة - ذات الطابع الكوني الشامل أصلاً - مبدأ إحياء اللغة والثقافة والهوية القومية الذاتية. وبذلك راح مفهوم الأمة أو الشعب (Nation) يستقل عن العقل وعن الحداثة. وحاصل ذلك كله أن تطورات الحداثة أفضت إلى هيمنة «الجنس» المضاد للشريعة الاجتماعية والمناقبية، وإلى هيمنة الحياة الاستهلاكية على العالم الفردي، وإلى صعود الروح القومية وتفاقم اقتصاد المشاريع الربحية في الآفاق الجمعية: فالإيروس، والاستهلاك، والمشاريع، والأمة؛ هي القواعد المركزية الأربع لذلك المشهد الاجتماعي الذي تولّد من تحلّل فكرة الحداثة المستندة إلى التحالف مع العقل الظافر، والمفضية، من بعد، إلى التحول إلى فكر «ما بعد الحداثة».

ويرتبط بمفهوم الحداثة هذا المفهوم المُستحدَث، الذي هو مفهوم «ما بعد الحداثة»، وهو يعني، في جوهره، الفصل الكامل، أو «نزع الشراكة» الكامل بين التقنية من ناحية وهذه العوالم الثقافية الأربعة من ناحية ثانية، بحيث اتجهت هذه العوالم إلى فك الارتباط بينها وبين الفعل الذرائعي والعقلانية الذرائعية.

لقد استندت الحداثة دوماً إلى مركّب يزواج بين تقدم العقلانية والتقنية، وأكدت على تكامل العقل واللذة، وعلى الجمع بين لذات البدن ولذات الروح، بحيث يتيسر للمرء أن يكون حاذقاً وحساساً وذكياً من وجه، أو منتجاً وحرّاً وسعيداً من وجهٍ آخر. إن هذه الصورة هي التي تحطمت تحت

الضربات والهجمات العنيفة التي وُجِّهت إليها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. واليوم لم تعد العلائق مترابطة على نحوٍ عضوي بين شروط النمو الاقتصادي والحرية السياسية والسعادة الفردية، فقد تم الانفصال بين الاستراتيجيات الاقتصادية وبناء نموذج للمجتمع أو للثقافة أو للشخصية بسرعة كبيرة. وهذه هي سمة (ما بعد الحداثة)؛ فإذا كانت الحداثة تعني الجمع بين التقدم والثقافة بحيث تتقابل الثقافات والمجتمعات التقليدية من جهة والثقافات والمجتمعات الحديثة من جهةٍ على نحوٍ تُفسَّر فيه كل واقعة اجتماعية أو ثقافية وفقاً لموقعها على محور (التراث - الحداثة) فإن «ما بعد الحداثة» تعني الفصل بين ما كان مؤتلفاً. واليوم علينا أن نهجر تراث فيبر وكوندورسيه كليهما، وأن نحدد معنى الثقافة من دون الرجوع إلى «تقدم العقلنة»، أي بالخروج من دائرة الفعل التاريخي. وقد اعتبر جياني فاتيمو (Gianni Vattimo) أن ثمة تحولين أساسيين يحددان «ما بعد الحداثة»، الأول: نهاية الهيمنة الأوروبية على جملة العالم؛ والثاني: تطور وسائل الإعلام التي «أعطت الكلمة» للثقافات المحلية أو لثقافات الأقليات، فأفضى ذلك إلى تبدد الشمولية الكونية وإلى التعددية الثقافية التي أسهمت في زعزعة الوحدة المجتمعية وتفتيت الوعي الفردي التاريخي. ومع نهاية هذا القرن يبدو أن عملية تحطيم الأنا والمجتمع والدين، التي بدأت مع نيتشه وفرويد، قد وصلت إلى نهايتها. ويستجمع (تورين) الأفهام المتمثلة لتيارات (ما بعد الحداثة) «القاطعة» مع إيديولوجية الحداثة في الأفهام التالية:

الأول: يرى أن «ما بعد الحداثة» هي «حداثة عالية» أو مسرفة، سمتها السرعة والتقلب والتبدل والتجدد المتسارع للأشياء والمصنوعات والدلالات.

الثاني: يتمثل «ما بعد الحداثة» بما هي «نفى للاجتماعي»، أي بما هي ثورة كاملة على «المجتمعي»، وليس فقط مجرد قطيعة مع التراث العقلي والثقافي. إننا هنا بإزاء موقف «ما بعد - اجتماعي»، هو نتيجة الفصل الكامل بين الذرائعية التي تحكمها المشاريع الاقتصادية والسياسية وبين «المعنى» الذي هو خاص وذاتي. ومبدأ نظام الحياة هنا هو التساهل أو التسامح في كل شيء: الأذواق وأنماط السلوك والتفكير. ثمة فصل كامل بين الخاص وبين العام. والسياسة لم تعد تعني «تغيير الحياة»، إذ ليست مهمة البرلمان أداء دورٍ تَمَثِّلُ المطالب الاجتماعية بقدر ما هو مكان تتحدد فيه على نحوٍ

متنام البراجماتية، قاعدة الدعم للسلطة التنفيذية التي هي «مُدَبَّرُ مشروع» أو مصرف (بنك). وعند أصحاب هذا التيار لم تعد القضية الاجتماعية هي المسألة، وإنما المسألة هي «القضية الطبيعية» أي البيئة، أي الحفاظ على بقاء الكوكب الذي تهدده الآثار التدميرية للتلوث وانتشار التقنيات الشاردة المفلته من كل تدخل اجتماعي أو ثقافي. إن النزعات الذرائعية التي أصبحت استراتيجية مركزية، والانكفاء على الحياة الخاصة، والمجابهة الشاملة للتدمير البيئي الآتي من التكنولوجيا؛ هي سمات هذا العصر الـ «ما بعد - الاجتماعي». ومن هنا تأتي الدعوات القوية المتسارعة، بخطى عملاقة، إلى التضامن والاندماج الاجتماعي. لكن التحلل الاجتماعي يتسارع، فيؤدي في المجتمعات الفقيرة إلى الفوضى والعنف، وفي المجتمعات الغنية إلى مزيد من الغبطة واللذة والدعة بسبب ضعف الضوابط والقواعد الاجتماعية. وهذا التيار مضاد للحدثة، خلافاً لسابقه الذي هو مسرف في الحدثة.

الثالث: يتمثل (ما بعد الحدثة) بما هي تحطيم للوحدة الثقافية وتعزيز للتعددية الثقافية، التي رأى كلود ليفي شتراوس أنها تنطوي على موقف «انغلاق دفاعي» في كل ثقافة، وذلك خشية أن تجد هذه الثقافة نفسها عاجلاً أو آجلاً وقد تحطمت تحت وطأة ثقافة مهيمنة ظافرة، أو بفعل الأجهزة التقنية، أو البيروقراطية ذات النزعة الذرائعية الغريبة عن عالم الثقافة. وبهذا المعنى تغذي «ما بعد الحدثة» مباشرة ما يمكن تسميته بالإيكولوجية (البيئية) الثقافية التي تعارض النزعة الكونية الشمولية لإيديولوجية الحدثة.

الأخير: يتمثل «ما بعد الحدثة» بما هي إلغاء للتمايز بين القطاعات الوظيفية للحياة الاجتماعية: الفن، الاقتصاد، السياسة، كما يرفض التمييز بين «الثقافة الرفيعة» - الاجتماعية والسياسية والجمالية - والثقافة الجماهيرية، وهو يرفض بناء تصورات عن العالم، واضعاً الإنسان في العالم لا أمام العالم، بحيث إنه لا يرى إلا صوراً وأشكالاً منفردة لا في المطلق. إن ملامح الذات هنا تغيب تماماً، وكذلك الثقافة، كلتاها تفقد وحدتها، وتحل التجربة واللغة محل المشاريع والقيم، ويستقر العمل الفردي مكان العمل الجماعي. إن «الفاعل» هنا ينشط خارج أية مرجعية للفعل العقلاني، وهو مسكون بهاجس، بل بهوس، هويته الذاتية، ولا يرى إلا ما يميزه عن الآخرين، والآخرين هم الجحيم، في تعبير سارتر. وهكذا يتحول المجتمع إلى ساحة معركة تتصارع فيها الذوات الفردية

والثقافية المتباينة: تمايز مطلق وتعددية ثقافية بلا حدود. وفي المقابل تنتصب قوى الإنتاج المدنية والعسكرية الساحقة، فيلوح شبح الاقتتال في الأفق.

إن أشكال «ما بعد الحداثة» هذه تضع الاجتماع الغربي في ليل مضطرب بالأنوار وبالهواجس والتوقعات والمستقبلات الممكنة. وأما التراث والثقافة الماضية فليس لهما في هذه الهواجس أدنى نصيب، وجند الحداثة يعلمون ذلك علم اليقين.

لنرجع الآن إلى أنفسنا، أعني إلى عالمنا الثقافي الخاص، ولنتأمل حال التراث في التاريخ ومفاصل الحداثة التي تشكل فيه وموقعه اليوم من ظاهرة الحداثة الجديدة التي جعلها الغرب قدراً محتوماً على الجميع، وهي التي تنشدها اليوم قطاعات واسعة من جماعاتنا العربية، ومن أهل الثقافة فيها على الخصوص، باسم التحديث أو المعاصرة، أو باسم الحداثة نفسها. ولنسأل قبل كل شيء: هل يُفترض بنا ألا نفكر في تراثنا إلا وفقاً للمرجعية الغربية الحديثة؟ وبتعبير آخر: أينبغي علينا أن نذهب مرة واحدة إلى النظر في الأمور بوضع تراثنا في حالة تقابل وتداخل مباشرين مع الحداثة الغربية، مقتطعين هذا التراث من سياقه التاريخي الخاص، وكأن شيئاً لم يكن أو لم يحدث قبل عام ١٧٩٨م، أم أن الأدق أن نقول إن التراث العربي نفسه قد عرف في تاريخه الكوني الشامل سلسلة من «الحداثات» قبل أن يلتقي ما تبقى منه بالحداثة الغربية في الفترة التي أعقبت الحملة البونابرتية على مصر، وإن قيم هذه الحداثات قد شاركتها في تحقيق هذا التقارب الذي نجم بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية في العصر الحديث؟

الحقيقة أن التاريخ الثقافي العربي قد عرف فعلاً سلسلة من التحولات الكبرى التي ولّد كل منها حداثةً قائمة بذاتها، أعقبتها دوماً أحوال ثقافية وتشكلات متباينة لتراثٍ تتراجع فيه الحداثة فيما يشبه أن يكون مدّاً يتبعه جزر، أو دوراتٍ ثقافيةً تنبجس الحداثة في مبدئها لتشتد ثم لتعاود التضائل والاضمحلال. وليس يتسع المقام للتفصيل في هذه الحداثات، لكنني أستطيع اختزال كبرياتها على النحو التالي:

الحداثة الأولى التي نعرفها حق المعرفة - وفقاً لمعطيات التاريخ ووثائقه البيّنة - هي «الحداثة القرآنية»، وقد أكون أقرب إلى الدقة إن أسميتها

بالحدثة «الفرقانية»؛ ذلك أن الوحي الإسلامي حين جاء ليكون علامة فرق وافتراق بين عهد قديم ماضي وبين عهد جديد مفعم بالخير والفلاح، بين ما سُمّي بـ «الجاهلية» وبين «عصر الأنوار» الجديد، بين الإنسان العاقل المفكر المتفكر المتدبر المعتبر، ذي اللب والحكمة والسمع والبصر والفؤاد...، وبين الإنسان الذي لا يتبع إلا «هواه»، بين الإنسان الذي ينظر ويقرأ ويهتدي بنور العقل، وبين الإنسان الذي يجري مجرى آبائه ويتغذى من أساطير الأولين، ويحيا بالتقليد ومن التقليد. إنها بكل تأكيد ثورة ثقافية جوهرية، وطريق «حديث» في الحياة. لكن هل نحن هنا أمام حدثة كاملة هي قطيعة كلية مع التراث السالف؟ لا، بكل تأكيد؛ فالدين الجديد كان ديناً واقعياً، فهو من وجه استكمالاً للديانة الإبراهيمية ولرسالات السماء السابقة، قد احتفظ بعناصر عدة من تراثها؛ وهو من وجه آخر لم يتنكر تنكراً مطلقاً للتراث الذي نجم فيه، إذ دمج عناصر منه في منظومته الخاصة - وابن حبيب، في (المحبر)، يقدم لنا قائمة طويلة للعناصر التي احتفظ بها الدين الجديد وضمها إليه، كما أن علماء الأصول قد عادوا مراراً إلى التساؤل عما إذا كان شرع من قبلنا هو شرع لنا أم لا؟ - فاستقر الأمر على أن هذا «الحديث» حديث من وجه مستأنف من وجه. لكن المستأنف - أي ما جاء من التراث - كان هو العرضي، أما الجوهرية فكان هو «الحديث»، أي السير في درب العلم والعقل والفعل والفاعلية والتسخير وبناء عالم جديد على أسس ثقافية جديدة.

إن ما يُسمى في المصطلح المعاصر بالعقلانية الموضوعية يمثل أساساً بنوياً للحدثة الفرقانية، فهذه الحدثة تخرج من عالم الميثولوجيا الشريكية القائمة على الأوهام والتصورات المتخيلة لتبني عالماً محكوماً بالقوانين والسنن والروابط التي لا تتخلف ولا تتبدل، وفقاً لنظام عقلاني صارم يقوم عليه إله خالق مدبر له بسنن عقلية موضوعية لا يتطرق إليها الخلل. ومع ذلك فإن هذه الحدثة المستندة إلى العقل الموضوعي لا تكتفي بذاتها، إذ إنها تجد كمالها وتماها في ما يُسمى في المصطلح المعاصر أيضاً بالفعل العقلاني الذرائعي. ذلك أن العلم والمعرفة اللذين أوتيهما الإنسان ينشدان أيضاً الفعل العملي، إذ ليس «الاستخلاف في الأرض» وإعمار الدنيا وتسخير الطبيعة إلا التجسيّدات المشخّصة لهذا الفعل العقلاني الذرائعي. لا شك أننا لسنا أمام حدثة مطلقة، لكننا أمام حدثة حقيقية، وذلك على الرغم من عدم فك الارتباط هنا بين هذه الحدثة وبين الاعتقاد الديني ومتطلباته

الاجتماعية والأخلاقية والسياسية.

أما التراث القديم فلم يتبدد تماماً، كما سبق أن أشرت، لكن من المؤكد أنه تم تجاوزه بما هو «كل» احتفظت الحداثة الفرقانية منه بعناصر وأشياء، لكنها عناصر وأشياء بعيدة تماماً عن تجسيد الروح الجديدة والجوهر الحديث، أو عن أن تكون الباعث المحرك للتراث الجديد الذي بدأ يتشكل بفعل الحداثة.

والحقيقة أن الحداثة الفرقانية كانت مبدأ لأول «ثقافة» أو تراث يتشكل في الأفق العربي الإسلامي ويدور حول مجموعة من العلوم الدينية والوضعية: التفسير، النحو، العقيدة، الفقه، الحديث، اللغة، التاريخ؛ انتشر التأمل والبحث فيها فتولد عنها في القرنين الأول والثاني للهجرة إنجاز تراثي مرموق، احتلت فيه العقلانية مكانة جلية، لكنه شهد أيضاً صراعاً جلياً بين فريقين من المثقفين: الذين يرجعون إلى النص ولا يتجاوزونه إلى شيء سواه لأنه لا قيمة لشيء سواه، والذين يتوسلون بالرأي والاجتهاد والعقل ويتطلعون إلى غزو آفاق جديدة؛ أولئك الذين يفهمون حديث «خير القرون» بمنظور اليأس والقنوط والتراجع، وأولئك الذين يعولون على وعد الله للمؤمنين بالنصر والفلاح والفوز فينشرون الأمل والتفاؤل من حولهم. ومع أن الأمويين أنفسهم لم يمثلوا ولم يجسدوا على وجه الحقيقة اتجاه الفريق الأول، إلا أن دورتهم التاريخية قد توحدت في نهاية المطاف مع هذا الاتجاه، الذي وصل إلى طريق مسدود ظهرت في آخره رايات العباسيين السوداء، التي لم يمر على ظفرها ثلاثة عقود حتى كانت أعلام حداثة ثانية تلوح في الأفق.

لقد تلقى العباسيون في أواسط القرن الهجري الثاني الإرث الثقافي الإسلامي الأموي، لكنهم لم يحفظوا من هذا الإرث إلا كلاسيكياته الأدبية والدينية، وهذه بقدر أقل. وثمة ما يشبه الإجماع عند المؤرخين في القول إنهم، بسبب السمة الانقلاية الثورية لحركتهم، «مسحوا اللوح» الأموي الذي سبقهم، وهذا ما يفسر ندرة ما حفظوه لنا من تراث بني أمية. أما هم فقد ظهوروا في التاريخ العربي الإسلامي بما هم أسرة تنشئ ملكاً سياسياً عضواً - مثلهم في ذلك مثل الأسرة الأموية - لكنهم لم يكتسبوا قيمتهم ومكانتهم التاريخية المرموقة إلا بفضل استراتيجيتهم الثقافية أو الحضارية التي توحد بين فعلهم التاريخي والحداثة العلمية والعقلية والأدبية والفنية والدينية التي رعوها رعاية لم يشهد التاريخ الكوني لها مثيلاً إلا في الغرب الحديث، وبفضلهم بقدر

ملموس. وهكذا كان علم الكلام العقلاني على طريقة أهل الرأي والمعتزلة، والنظر الفلسفي العقلاني الذي يعانق الإنسانية الكونية على طريقة الكندي والرازي ومن تبعهما من الفلاسفة، والعلم النظري الأساسي والتجريبي على طريقة جابر بن حيان والخوارزمي والبيروني وأضرابهم، والتحليلات الجمالية ونقد النماذج البشرية والنظر الحسي والوضعي عند الجاحظ، وتَفَجُّر الأنا الوجودي عند المتنبي، وتجليات العقل ومطالباته بحقوقه الطبيعية والشرعية عند أبي العلاء، والبحث عن المعنى والغريب الجديد عند أبي تمام، ونقد الزمان البشري والحنين إلى الأبدية عند التوحيدي، وأمور أخرى كثيرة... أعلاماً على الحداثة التي رفع بنو العباس أسسها وقواعدها، والحقيقة أن ما جرينا على تسميته بالتراث العربي والإسلامي، وهو التراث الذي نسبناه إلى ما يسمى بالأصالة، ليس على وجه التحديد إلا هذا التراث الضخم الذي ولّده الحداثة العباسية في جملة القطاعات التي أشرت إليها في مطلع هذا القول: المعرفة، القيم، النظم والمؤسسات، المبدعات والمصنوعات. وعلينا أن نلاحظ كذلك أن التراث الذي ولد هنا وترعرع لم يكن ابن العقل الموضوعي وحده، وإنما كان أيضاً ابن العقل التجريبي أو الاختباري، وكان كذلك ابن الوجدان الروحي والحساسية الجمالية، وكانت سمة التجديد والتحديث هي الغالبة عليه. وعلى الرغم من أن اللوغوس اليوناني قد أدى دوراً حاسماً وماجداً في تشكيل هذا التراث الحديث، إلا أن علينا أن نثبت النظر أيضاً، وبصورة جدية، على قوى الذات الفاعلة في الاجتماع العباسي المتباين الثقافات والأمم والأجناس والأعراق، وذلك بما حملته وانطوت عليه من عقل وفاعلية ووجدان وحساسية جمالية، إذ بفضل هذه القوى تم إنجاز ما أنجز من تراث حديث في هذه القرون الكلاسيكية التي تقع ما بين نهاية القرن الثاني ونهاية القرن السادس للهجرة. وهذا هو التراث الذي حفظه، أو حفظ بعضه، التاريخ، على الرغم من الكوارث التي حلت به منذ أواسط القرن السابع للهجرة. والقول في التطورات التي اعتورت هذا التراث بعد ذلك، أي ما بين القرن السادس وظهور (مقدمة) ابن خلدون في أواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ومبدأ قدوم الأتراك العثمانيين، يتعقد ويطول. لكن الذي استقر النظر عنده هو أنّ تحوُّلاً جوهرياً في التراث وفي الثقافة قد جرى، وأن هذا التحول يتمثل في ركود كبير داخل كتلة التراث، وفي انسحاب القوى الأنثروبولوجية الحية الفاعلة وضعفها ونيل الإرهاق منها: أعني العقلانية

الموضوعية، والعقلانية التجريبية. أما الوجدان فقد انحرف عن جادته ليصبح حدساً غنوصياً أو صوفياً مسرفاً. وهكذا وجدنا أنفسنا في عصر ابن خلدون غارقين في ما يمكن أن نسميه، باستلهام ابن خلدون نفسه، بالثقافة السحرية أو العمران السحري: تنجيم وسحر وطلسمات ومارنجيات. ومع هذا كله إغراق في الفردانية الصوفية، وتحلل للاجتماعي، وغياب للتراث الحي القديم تحت وطأة أزمة مدمرة شهدت ساحاتها السياسية مرور جحافل المغول والتتار والصليبيين. كأن الينابيع قد جفت، والمياه قد ركبت، والرياح قد سكنت.. في انتظار حادثة جديدة.

وقد ولدت هذه الحادثة فعلاً في لحظتين متتاليتين، لم تُوثَّ الأولى منهما ثمارها على الفور، وإنما انتظرت قدوم اللحظة الثانية لتنضم إليها وتعمل معها.

اللحظة الأولى: هي التي اعتبرها أنا شخصياً مبدأ العصور العربية الحديثة - ولأقل مبدأ الحادثة في هذه العصور - وهي التي جاءت من الغرب الإسلامي مع ابن خلدون.

واللحظة الثانية: هي التي أنضجت هذه الحادثة ووجهت تشكيلها على النحو العميق الذي سنلتقي به عند مطلع القرن التاسع عشر.

والحقيقة أن الحادثة التي جسدها ابن خلدون قد تمثلت في ثلاثة إنجازات عميقة:

الأولى: وعيه لواقعة الانهيار والأفول وتحليله لها تحليلاً علمياً دقيقاً.

الثانية: استجماعه لمادة التراث بجملته واستذكاره لها على نحو منهجيٍّ منظمٍ من شأنه أن ييسر أمر وعيه واستيعابه وتمثله واستخدامه.

الثالثة: تجاوزه للتراث التاريخي باكتشاف علمه الجديد، علم العمران البشري، بأدوات العلم والعقل، فاتحاً بذلك الطريق أمام آفاق علمية جديدة ستولد منها علوم الحادثة الإنسانية.

لم يكن ابن خلدون تلميذاً حقيقياً لليونان مثلما كان حال ممثلي الحركة الفلسفية الخالصة في الإسلام، فهو قد تحقّق كثيراً على كفاية العقل الموضوعي في إدراك علوم تتخطى الواقع المشخص الذي تحكمه العلية وقوانين العالم

الطبيعي، فكان في ذلك «كانطياً» قبل «كانط»؛ لكنه، في مقابل ذلك، آمن إيماناً لا حدود له بقدرات هذا العقل الموضوعي الانتقادي على فهم التاريخ الواقعي واستشراف بناء العمران البشري على أسس علمية خالصة تتوسل بالعقل الموضوعي أداة أولى للفهم والتحليل الواقعيين. لكن ابن خلدون كان متقدماً على عصره بعصور، إذ لم يستجب لفكره من بين الذين تلوه مباشرة إلا نفرٌ يسير، على رأسهم ابن الأزرق. ولم يُنتفع بهذا الفكر حقاً إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين صحا العالم العربي على الواقعة الغربية، وعلى الهوة التي تفصله عن الحداثة الغربية، فلجأ مفكروه آنذاك، من بين الأمور التي لجؤوا إليها، إلى فكر ابن خلدون ينشدون فيه أدواتٍ ووسائلٍ للفهم والتعليل واقتراح الحلول للمشكلة القائمة، مشكلة الأفول والتقدم.

ههنا، وعند هذه اللحظة التاريخية، تلتقي الحداثتان: العربية التي أعلن عنها ابن خلدون، والغربية التي حمل مقدماتها نابليون في حملته «المصرية». ولدى مفكري النهضة العربية في القرن التاسع عشر على وجه التحديد يتشكل التركيب بين «التراث الحي» المتبقي من الحضارة العربية الإسلامية وبين ما جرينا على تسميته بـ (الحداثة الذرائعية) التي وجهت الغرب الحديث. أما وعي الحداثة العربية هذه فتفصح عنه الكلمة النافذة التي أطلقها الشيخ حسن الططار (١٧٦٦ - ١٨٣٥م) غداة التقائه بعلماء الحملة الفرنسية واطلاعه على مبتدعاتهم الجديدة من كتب وآلاتٍ فلكية وهندسية وتجارب علمية أثارت إعجابه ودهشته هو ومن معه، فقال: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها» (علي مبارك، الخطط التوفيقية، ٤: ٣٨). وحين عاد تلميذه رفاعه الطهطاوي بعد إقامة خمس سنوات في باريس إماماً للبعثة التي أرسلها إلى هناك محمد علي عام ١٨٢٦م، عاد مزوداً بكامل الوعي الحضاري الغربي الحديث، ومشبعاً بروح العقلانية الذرائعية التي تجمع بين العقل الاختباري وبين التقدم والخير العام، وتضع هذا كله في خدمة قضية النهضة، تحت أضواء الفكر العقلاني النقدي والتحليلي الذي مثله فولتير وروسو ومونتسكيو من بعد ابن خلدون؛ وهذا ما فسر نقله إلى العربية كتاب مونتسكيو (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم)، وعمله على طباعة (المقدمة). أما هاجسه الأكبر فقد كان تحصيل «التمدن» بإنتاج الفنون الموجبة لتقدمه، معنوياً ومادياً، وذلك بترقية الآداب والفنون وبالتقدم في المنافع العمومية - المادية - التي تدور على «العمل وصناعة اليد» (انظر

كتابي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣، ص ١١٧ وما بعدها). وهذا هو في حقيقة الأمر جوهر العقلانية الذرائعية أو الاختبارية التي كانت تمثل الأساس الأول للحدثة الغربية الظاهرة.

أما النظير التونسي لرفاعة الطهطاوي، أعني خير الدين التونسي (١٨٢٢ - ١٨٨٩م)، فقد استكمل، في مشروعه التمدني، منظومة الحدثة الغربية بأن أضاف إلى ما قرره رفاعة، أعني التقدم المستند إلى العقلانية الذرائعية، ثلاثة مفاهيم أساسية أخرى، هي: العدل والحرية والتنظيمات الدنيوية الإدارية؛ وهي مفاهيم جوهرية في مركّب الحدثة الذي يمكن هو وحده عند خير الدين من النجاة من الغرق.

وعند هذين المفكرين الرائدتين، اللذين سيأخذ جل المصلحين من بعدهما بتوجهاتهما الأساسية، لم تُعني الحدثة أبداً قطيعةً مع التراث، فقد اعتقدا أن التمدن الإسلامي الكلاسيكي يوافق هذا الذي ذهب إليه، وذلك لأن القيم التي يستند إليها التمدن الحديث: العقل، العلم، الإنقاذ، الحرية، العدالة، المساواة، الفاعلية الصناعية أو التقنية، ثابتة ثباتاً راسخاً في التراث أو التمدن الإسلامي. وهما قد ذهبا، فضلاً عن ذلك، إلى الاعتقاد بأن جل هذه القيم مستقى أصلاً من التمدن الإسلامي. أما هذا الأخير فله على التمدن الغربي ميزة جليلة هي تعلقه بفضائل الإيمان والأخلاق الدينية التي يقدر هذان المفكران أن التمدن الغربي الحديث قد أدار لهما ظهره بشكل صريح. وأما التمدن الغربي - العلمي والصنعي - فقد تجاوز بكل تأكيد تراث العرب والمسلمين القديم، وبات حتماً على هؤلاء أن يأخذوا بأسباب هذا التمدن ووجوهه ليتسنى لهم الانخراط في الحدثة، بالحرص على رفق هذا التمدن الحديث بما ينبغي أن يُستقى من التراث العربي الإسلامي القديم، أي «التمدن في الدين والشريعة» (رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، ٩).

والحقيقة أن رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومن تابعهما من الإصلاحيين العرب المحدثين قد مثلوا تيار الحدثة المعتدل في الفكر العربي الحديث. ومن المؤكد أننا نستطيع أن نضع في القائمة الطويلة لأصحاب هذا التيار إصلاحيين دينيين أيضاً، من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أحلوا العقل والعلم والتقدم التقني أو الصنعي في مكانة عليّة من مشروع

النهضة والتجديد. لكننا لا نستطيع أن نتبين أيضاً في الفكر العربي الحديث تيارات أخرى تقف من محور (التراث - الحداثة) ومن مسألة الحداثة والتحديث مواقف مباينة، فالليبراليون المسيحيون من أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى لم يأبهوا بالتراث، وفي أحسن الأحوال دعا بعضهم، كفرح أنطون مثلاً، إلى توقيف الدين وإجلاله وعدم المساس به، لكنهم تمشياً مع نزعتهم العلمانية استبعدوا أن يكون له دور في شؤون السياسة أو في التنظيم القانوني الرسمي للمؤسسات الاجتماعية. وثمة مسلمون أيضاً ذهبوا هذا المذهب وربطوا بين التمدن وبين التعلق بعلمانية تقطع الصلة كثيراً أو قليلاً مع التراث، متجهة في طريق ليبرالية جذرية أو محدودة. والأعلام من بين هؤلاء معروفون لا فائدة من الإتيان على أسمائهم وأعمالهم. وفي الطرف المقابل لهؤلاء جميعاً يقف الاتباعيون، أو السلفيون، ليجحدوا كل أشكال الحداثة، بسبب خروجها عن دائرة النص وإيغالها في دائرة العقل والطبيعة المضادين عندهم للنص.

في لجة الأمواج التي تعصف بعالمنا العربي اليوم - وبالعالم من حولنا أيضاً - يتعذر تماماً الادعاء بأن قضية التراث هي قضية حيادية لا شأن لنا بها، أو أنه يمكن وضعها بين قوسين: فالتراث - بجملة أشكاله وأطيافه، الفولكلورية والإبداعية الجمالية والقيمية والأداتية والعقلانية - ممتد في وعينا، ويحيا فينا ومعنا على وجه الحقيقة. لكن الحداثة أيضاً، بمستوياتها ووجوهها المتباينة، تملأ حياتنا وتنتشر في القطاعات المختلفة من مجتمعاتنا على وجه الحقيقة، والأغلبية منا، إن لم تكن جميعاً، لا ترضى بالاجتزاء بإحدهما أو بوضعهما في موضع التقابل الفصامي، وإنما تحرص على الجمع والتركيب بينهما في ما اختار بعضنا أن يسميه بـ «الأصالة والمعاصرة». إننا هنا على محور «التراث - الحداثة» الزمني الثقافي. الطرف الأول في هذا المحور يتمثل في ما يمكن أن يتبقى حياً فاعلاً حقاً خيراً جميلاً من التراث في هذا الزمن أو ذاك من أزمنة الحداثة، وذلك على نحو يسمح بدمج هذا الذي يتبقى بهذا الذي يحدث أو يفرض نفسه والاعتراف به. وثمة وسيلتان لتحقيق هذا البقاء: الأولى أن يجد المعطى التراثي شرعية معرفية أو وظيفية له في منظومة الحداثة؛ الثانية أن تسمح عناصر المعطى التراثي وقرائنه بأن يُعاد فهمه فهماً جديداً بإحدى أدوات التأويل الوضعي، فيتبدد التعارض بين هذا المعطى ومعطى المعاصرة أو الحداثة بفضل المعنى الجديد الذي أفضى إليه

التأويل. أما الطرف الثاني المقابل من المحور فإنه يتمثل في جملة من الوقائع المستحدثة التي تفرضها تطورات التجربة الخاصة لثقافة ما أو اجتماع ما، أو التي تفرضها حضارة أو ثقافة ظافرة تملك الكفاية والأدوات القادرة على نشر الحداثة التي تحملها، وعلى إلزام الثقافات الأخرى بالتعامل معها وفقاً لمنطقها ولمعطياتها.

والواقع أن عملية «التأسيس» على محور (التراث - الحداثة) لا تثير مشكلات حادة، وهذه المشكلات لا تنشور إلا على محور آخر، هو محور (الوحي - التراث - الحداثة). فالتراث العربي الإسلامي ليس فقط تراثاً «طبيعياً» يتحرك في الزمان وتنجم الحداثة في ثناياه أو تطرأ عليه وتغزوه من الخارج، لكنه أيضاً، في بعض جوانبه، ذو صلة بالوحي. وحين يتعلق الأمر بالوحي الإسلامي تأخذ المسألة مساراً آخر أكثر تعقيداً، ذلك أنه من اليسير علينا أن نقول على محور «التراث (الطبيعي) - الحداثة»، إن ما تَبَيَّنَ صحته أو جدواه من عناصر التراث الآيلة إلى زمن الحداثة تُفتح له أبواب الحداثة ويقيم فيها ما أقامت أو ينفك عنها إلى خصوصياته الذاتية إن هي فقدت السمة الشمولية الكونية القسرية وأفسحت المجال للتعددية الثقافية، مثلما هو حاصل في الثلث الأخير من هذا القرن. لكن المسألة تتخذ مساراً آخر إذا ما تدخل الوحي طرفاً ثالثاً على المحور، ففي هذه الحالة سَيُطالَبُ التراثُ الحيّ وسَيُطالَبُ الحداثة بالدخول في «بيت الطاعة»، وبالتوافق مع متطلبات الوحي. وليس ثمة ههنا إلا واحد من ثلاثة: الاتفاق، فلا إشكال؛ أو التناقض، فالصراع؛ أو التعارض الظاهري، فالتأويل. رشدية صريحة. وفي رأيي أنه ليس ثمة أي علاج سحري للمسألة على هذا المحور غير هذا الذي أشرت إليه، وسيظل الأمر على هذا النحو حتى النهاية، وستكون القطاعات الاجتماعية والسياسية هي الأرض التي تدور عليها الوقائع الصعبة.

وثمة وجه آخر لإشكالية التراث والحداثة في عالمنا العربي المعاصر، يتمثل في واقعة تزايد الأمور تعقيداً، هي أن التراث الذي نحياه اليوم ينطوي على تشكلات متباينة متعددة، وأن الوحدة والانسجام والقيم المشتركة غائصة الملامح فيه على نحو يبعث على الارتباك والحيرة. ونحن لسنا في حاجة إلى درجة عالية من الانتباه لتبيين أن المجتمعات العربية المعاصرة في جملتها، إلا القليل منها، تحيا في الآن نفسه ثلاثة مستويات ثقافية على

الأقل من لحظات الحادثة: ما قبل الحادثة، والحادثة، وما بعد الحادثة أيضاً. أما حالة «ما قبل الحادثة» فهي نسيج البنى التقليدية العميقة في المجتمع. وأما الحادثة فإنها تحيا بعض «أعراضها» وبعض آثارها الجانبية أو العميقة في صور طالها التشويه الصريح، وهذا هو حقاً حال العقلانية، والعقلانية الذرائعية. وأما نذر «ما بعد الحادثة» فبيّنة في الصراع العنيف المتفجر بين تحفزات الليبدو وقوى الضبط والكبت الاجتماعية، ثم في المشاريع الربحية وفي الهيمنة الاستهلاكية، وفي الفردانية النفعية والنزعات الثقافية التعددية المعلنة عن نفسها في الروح القطرية أو الإقليمية أو الطائفية، وفي التراجع أو التنصل اليومي من المبادئ التي تؤسس ثقافة موحدة ومشاريع شاملة مشتركة وسياسات مشخصة متضامنة.

ما هو (التراث - الثقافة) الذي يسمح اليوم وفي الغد المنظور بالصمود القومي والاجتماعي والفردى الشخصي أمام قوى التقنية التي لا نملكها على وجه الحقيقة، وفوضى القيم التي تمزق وعينا وسلوكنا الأخلاقيين، وقوى الإنتاج التي تتخطانا، وبطّر كتل الاستهلاك الخاص الذي لا يطاله القانون، وتجذر نزعات التعددية الإثنية والثقافية والطائفية التي تعلن عن احتياجاتها بعنف وتغذيها قوى التفتيت الخارجية، وتحفز قوى الليبدو داخل نُظم المجتمع التي ترزح تحت وطأة الفاقة الاقتصادية وصراع القيم العميق وقوى الكبت المتباينة الأصول.. وأخيراً طغيان الإعلام السمعي البصري المسلح بسحر «الصورة» وقوتها الطاغية والمزود بأعنى الأشكال والمضامين والإغراءات وبأعنى أساليب الخداع والتزييف مما يسير في الاتجاه المعاكس لما اعتدنا عليه وأحببناه من تراث وثقافة، ويعرّضنا للحصار والتدمير الشاملين.

يقول فريق إن الدين هو الحل، لكن الأمر يتعلق هنا بكل تأكيد بالقراءة التي نختارها للدين، فثمة قراءات يمكن فعلاً أن تفضي إلى صيغ إيجابية ناجعة في هذا المقام، لكن ثمة قراءات أخرى لا يمكن أن تؤدي إلّا إلى الانعزالية الصريحة، التي من شأنها أن تعرّض الدين نفسه إلى خطر التضاؤل والعزل أو الوضع في الزاوية. وحتى يتمكن الدين من أداء دور حقيقي فاعل في هذه القضية لا بد له من اللجوء إلى أشكال الحادثة المختلفة القادرة على المقاومة والصمود والتجاوز. ونحن اليوم لا نتبين بوضوح مثل هذه السياسة

لدى قوى الإسلام النشطة المنخرطة في قضية النهضة، فالهاجس السياسي يكاد يطغى ويجور على كل شيء في هذا الميدان، وفي ذلك اختزالٌ صريحٌ لمسألة أكبر بكثير من بُنَيَات السياسة وأحابيلها ورؤاها القصيرة. وفي اعتقادي أن النظر الإسلامي مدعوٌ إلى معالجة المسألة وفق استراتيجية معرفية وعملية أكثر شمولاً وعمقاً ويُعد نظير مما جرت الأمور عليه حتى الآن.

ويؤكد فريقٌ مضاد القول إن الانخراط في الحداثة والتقدم في نظامها هو وحده الذي يوفر سبيل الخلاص، ويزيد هؤلاء الأمر بياناً بالقول: ليس المقصود هو التحديث، وإنما الحداثة؛ فإن الغرب يريد لنفسه الحداثة ويريد لنا التحديث، وما نحتاج إليه وما نريده نحن هو الحداثة. هذا ما عبّر عنه هشام شرابي مثلاً. لكن الحقيقة هي أن الغرب الآن يسير في طريق «الفعل التحديثي» أي التحديث، وأن الأسس التي تقوم عليها العقلانية الموضوعية المقومة للحداثة تهتز اهتزازاً شديداً، مثلما رأينا. ثم إن هذا المذهب، على وجهته، قد يعني، إن أخذ بإطلاق، وبالمعنى المتناسك للحداثة، الانتهاء إلى عكس ما نطلب تماماً، أي إلى التحرر من الهوية التاريخية للأمة وتبديد المعالم المركزية من شخصيتنا الحضارية التاريخية التي يمثل التراث أساساً قاعدياً لها؛ ذلك أن الحداثة في شكلها الإجمالي هي القطيعة مع الماضي ومع التراث. وأما التهوين من أمر التحديث والتعلق بالحداثة فحسب - بمعناها الكلاسيكي بطبيعة الحال - فينطوي على سوء فهم، إن لم نقل على مغالطة، لأن الحداثة هي «صورة» التحديث، والتحديث هو «مادة» الحداثة، ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر.. إلا وفق منظور «ما بعد الحداثة»، إذ قلنا إن الحداثة قد حُوِّلَت إلى أفعالٍ تحديثية فحسب.

والحق أنه ليس ينبغي علينا أن نطلب الحداثة من دون قيد أو شرط، لأننا إن طلبناها كذلك، أي وفق التجربة الغربية برمتها، لن نأمن أن تنتهي عاجلاً أو آجلاً إلى ما انتهت إليه في واقعة «ما بعد الحداثة»، بل إلى أسوأ من ذلك، لأسباب لا يجهلها العالمون منا ببواطن الأمور. والحكمة والفطنة تقضيان بأن نعمل من أجل حداثة تتعلق بعقلانية موضوعية شمولية - هي أحد الوجوه المؤسسة البارزة للتراث الحي الثاوي فينا حتى اليوم على الرغم من طبقات العطب القشرية التي تكتنف وجودنا الحديث - وبعقلانية ذرائعية، أي بتقنية مقودة بالفعل العقلاني، كانت هي أيضاً وجهاً أساسياً للمنهج التجريبي

العلمي الذي وضع العربُ قواعده وورثوه للغرب نفسه بعد أن غاضت منابعه عندهم، وبوجدانٍ روحيٍّ وإنسانيٍّ يرقى بتضافر قوته مع تينك القوتين إلى تشكيل كينونة ثقافية واجتماعية تعيد للإنسان العربي الرغبة في الوجود، وتردّ إلى شخصيته الأخلاقية المعطوبة القيم الحية التي تنكّر لها، وتسوغ في عينه دعوى الخصوصية والتميز والفواعل والخصال المشتركة والفارقة، مما يضيف على فكرة الأمة الواحدة معنىً ودلالةً من جديد.

وبهذا المرگب يُمكن للحدّاث - وقد اتسع مضمونها وأصبحت أكثر إنسانية - أن تصبح مبدأً يتعذر التخلي عنه في أي جهد ينشد إبداع تراثٍ جديد يعانق التراث التاريخي الحي، ويشركه في هذا الإبداع الذي تشوق إليه الأجيال الراهنة وتطلبه الأجيال الآتية، حقاً لها بأن تُورث ما يوفر لها أسباب الحماية والمنعة الثقافية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية في الأزمنة العصيبة التي سيقدر لها عبورها. ولست أشك في أن كفاية الدولة العربية الحديثة في أداء هذه الوظيفة أو عجزها عن أدائها سيمثلان علامتين لا تُخطئ في تقييم هذه الدولة وفي الحكم عليها الحكم الذي هي أهل له.

ما هو الآن واقع الحال حين ننظر إلى القضية من الزاوية «الحضارية»، ومن منظور تقابل الحضارات أو اتصالها أو تحاورها أو تصارعها؟ وهل ثمة استراتيجية ثقافية شاملة يمكن أن تتبع في مقاربة هذه المسألة وإنفاذ حدودها؟ ذلك هو وجه «الأخر» أو «الغير» أو «المختلف» من القضية.

من واجبنا أن نلاحظ أولاً - وهي ملاحظة جوهرية تقوم في كل مرة يكون الكلام فيها على العرب أو المسلمين أو كليهما - أن التداخل بين الحدود الثلاثة: العرب والإسلام والمسلمين هو تداخل عميق. وليس معنى ذلك أن الحدين: العرب والمسلمين، هما حدان متطابقان. صحيح أنهما، إلى عهد غير بعيد، كانا كذلك عند أهل «المغرب» على وجه العموم، إلا أن الواقع هو أن الأمر ليس على هذا النحو، ولا يمكن أن يكون كذلك؛ فالمصطلح «عربي» لا يعني بالضرورة المصطلح «مسلم»، ومن البديهي أن العربي يمكن أن يكون مسلماً أو مسيحياً أو علمانياً أو ملحداً أو غير ذلك، إذ إن المرجعية في المصطلح الأول هي مرجعية لغوية وجغرافية تاريخية، بينما هي في المصطلحات الأخرى مرجعية إيديولوجية أو فكرية أو عقيدة.

بيد أننا في نظرنا في المسألة، من الوجهة الحضارية، لا نملك إلا الإقرار بواقعة رئيسة هي أننا في مقابلة «حضارة التراث» بحضارة الحداثة والحضارات الأخرى مدعوون إلى اعتبار النظرة الشاملة إلى العالم في هذه الحضارات، وههنا لا بد لنا أن نُدخل «المرجعية الإسلامية» في الحساب، إذ إن النظرة الشاملة إلى العالم - وهي نظرة القطاع الأغلب من الجماعات السكانية التي تنتمي إلى هذه الحضارة - مقرونة بالنظرة الدينية الشاملة الموجهة في دين الإسلام. لكن هذا الاعتبار لا يعني أن تُخرج من الدائرة أتباع الديانات السماوية الأخرى الذين أسهموا إسهاماً جليلاً في تشكيل هذه الحضارة وتطورها، فضلاً عن تعزيز قيم كثيرة فيها كانت مشتركة بينهم وبين المسلمين أنفسهم. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحمل على المسيحيين الذين أدّوا دوراً مرموقاً في هذه الحضارة الصفات الحضارية نفسها التي نحملها اليوم على مسيحيي «الحداثة الأوروبية»، لأنهم في واقع الأمر لم يكونوا يختلفون في شيء، حضارياً، عن أقرانهم من المسلمين، سواء أكان موطن إبداعهم في قطاع الحساسية الجمالية الفنية، أم في قطاع الفلسفة، أم في قطاع العلوم الطبيعية، أم المصنوعات، وغير ذلك. وأكثر من ذلك، لا بد من القول إن النظرة الدينية الأساسية هي نفسها، من حيث هي مؤسسة على مفهوم الألوهية الموحدة. وعلينا أن نلاحظ أيضاً، فيما يتعلق بالمستقبل، أن المنظور الحضاري الذي تتردد بين جنباته أفكارنا الراهنة لا يُخرج من الدائرة أيضاً أولئك الذين يختارون لأنفسهم «الطريق الحر» في إطار التعددية الثقافية التي ستقبلها بوجه من الوجوه في هذا النظر، أو أولئك الذين يختارون المرجعية القومية الخالصة ويقرنونها بنظرة «علمانية» أو ليبرالية صريحة، ذلك أن «المنظور الإنساني» الذي يوجه فكرنا هنا يسع كل هذه الوجوه ويجد لها مسوغ وجود ومبدأ حياة، حتى حين يتردد القول بين حذّي العرب والإسلام أو - لمزيد من التخصيص الذي يفرضه واقع الحال هنا - حين يُخص القول بالمسلمين دون غيرهم، فليس ذلك لأن المسلمين وحدهم هم الذين يُقرّ لهم بالوجود، أو بالوجود الأول، لكن لأن الكتلة البشرية التي تكوّن مادة هذه الحضارة تتمثل فيهم بالدرجة الأولى. ولقد أكدت في مطلع هذا الفصل أن المسلمين ليسوا وحدهم في العالم. وفيما يتعلق بفلسفة (الذات) و(الغير) من منظور حضاري، لا بد من التسليم بأن الكلام على «أبناء الإسلام» هنا هو أقرب إلى المسألة، لكن الكلام على «العرب» أيضاً في السياق نفسه، أي

في سياق مسألة الذات والغير، يمكن أن يصدق في كثير من الأحوال، إن لم يصدق فيها جميعاً.

وأول ما ينبغي ملاحظته هو أن «أبناء الإسلام» ينتشرون اليوم في بقاع المعمورة كافة، وتكتنفهم حضارات وثقافات عديدة متماثلة أو متباينة أو متضادة، بعضها من إنشائهم هم، وبعضها من إنشاء غيرهم. أكثرية هنا، أقلية هناك. تحكمهم شريعتهم في مكان، وتحكمهم شرائع «المدينة» في مكان. تسكن نفوسهم فكرة «الأمة الواحدة»، لكنهم يعرفون تماماً أنهم شعوب وقبائل وأمم ودول. لكل جماعة منهم أوضاعها الخاصة ومشاكلها النوعية، بعضها مزمن قديم وبعضها حادث مخترع، وكلها يتطلب النظر والتدقيق والمراجعة.

من بين كبرى المسائل المعلقة التي تشخص اليوم أمام أبصار المسلمين ليل نهار، من قريب أو بعيد، مسألة دقيقة تتعلق بوضعهم بين الآخرين وبما ينبغي أن تكون عليه نظرتهم إلى الحضارات والثقافات المباينة التي تحايطهم أو تجاورهم أو تشخص أمامهم أو تكتنفهم. في الأدبيات الإسلامية المعاصرة نسمي مثل هذه الحالة بـ «النظرة الحضارية» أو «الثقافية»، وقد نقول أيضاً: «الموقف الحضاري» أو «الموقف الثقافي». و«الثقافي» عندي، أكثر مطابقة لواقع الحال، لأننا نفهم عادةً من الحضارة جملة ما تنجزه القصدية الإنسانية حين تتدخل في الطبيعة، فتعرف وتصنع وتنظم، أي جملة الأفكار والعلوم والمؤسسات والنظم والمصنوعات والفنون. لكن ما يحدد «الثقافي» - الذي هو أساس جوهري للحضارة - يتمثل في المعتقدات والقيم وطرائق النظر والسلوك وما يسميه ألبرت شفايتزر بـ «النظرة الشاملة إلى العالم» على ما مر، وبهذه الوجوه التي تحمل منجزات الحضارة، يتحدد «الموقف الثقافي» لحضارة ما. هذه هي القضية التي تستحق النظر هنا، في هذه المسألة التي تثير همّنا، مسألة موقف المسلمين في العالم من الحضارات والثقافات التي تكتنف وجودهم التاريخي المعاصر.

ولنسأل: ما هي الحضارات والثقافات «الأخرى» التي يقضي واقع الحياة على المسلمين أن يتصلوا بها ويأشروا شؤونها أو يتحركوا فيها حركة الحياة، أو يضيفوا عليها من بعيد أو قريب أحكاماً قيمية محددة، في عالم يتجه إلى

«التعدد الثقافي» وفي الوقت نفسه تصغر رقعته يوماً بعد يوم.

للمسلمين حضور متفاوت الكثافة والأهمية والدلالة في حضارات كبرى، يمتد بعضها في التاريخ البعيد آلافاً من السنين، ولا يزيد عمر آخرها على خمسة قرون. وما هو مستقر ثابت منذ قرون طويلة أو ما هو قائم منذ حين يرتبط على وجه الخصوص بدائرتين حضاريتين رئيسيتين: دائرة الحضارات الشرقية، ودائرة الحضارة الغربية. من بين الحضارات الشرقية القديمة حضارات بادت وذرست، لم يصل إلى المسلمين منها إلا معرفة تاريخية مجزوءة، ومن بينها ما استمر في الوجود على أنحاء مختلفة وكان للمسلمين فيه ولا يزال حضور حقيقي مشخص. ويتقدم هذه الحضارات الحضارة الهندية المؤسسة على الديانة الهندوسية - ويمتد تاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة - وفي أحشائها ولدت البوذية في القرن السادس قبل الميلاد، لكنها ما لبثت أن تضاءلت في الهند لتزدهر في الصين في القرن الثاني الميلادي، وفي اليابان في القرن السادس الميلادي، فضلاً عن انتشارها منذ القرون الأولى للميلاد في سري لانكا وبورما وتايلند وكمبوديا ولاوس وفيتنام وإندونيسيا وماليزيا والتبت. وبطبيعة الحال علينا أن نذكر إلى جانب الثقافات الهندوسية والبوذية حضارة الصين، التي وجهت ثقافتها ثلاث ديانات «طبيعية» أساسية، هي: الكونفوشية والطاوية والبوذية. أما اليابان فقد قامت حضارتها على خليط من الأفكار البوذية والشتوية، لكن الحضور الإسلامي فيها محدود.

وترتد الحضارة الغربية، أو الأوروبية، إلى مطالع القرن السادس عشر الميلادي، وهي وثيقة الاتصال بالمسيحية من جهة وبالعالم العربي والإسلام منذ القرن الثامن الميلادي من جهة أخرى. ولهذا الاتصال الأخير تاريخ طويل حافل بشتى أشكال التواصل والصراع، ليس حاضراً إلا جزءاً منه.

تحدد ماهية هذه الحضارات جميعاً بطبيعة المنجزات «الحضارية» التي أبدعتها، وبالنظرة الثقافية الشاملة التي تؤسسها. وفي اعتقادي أن التحليل المدقق يؤدي إلى القول إن هذه الحضارات تتجه في مسارين: الأول يكشف عن أن ثمة بينها ما يمكن أن أطلق عليه اسم «حضارات الأعماق»، والثاني يوجّه إلى ما يمكن أن أسميه بـ «حضارات الظواهر».

تقع الثقافات الهندوسية والبوذية في قلب حضارات الأعماق، وتوجّه

الكونفوشية إلى الحياة الظاهرية (الاجتماعية)، أما الحضارة الغربية الحديثة فتغوص في الظواهر التقنية أو الذرائعية.

لقد نظر المسلمون دوماً إلى حضارات الآخرين من زاويتين: الأولى: جمالية، فركزوا أنظارهم على الطابع «الغريب» أو «الطريف» في الأشكال الثقافية لهذه الحضارات - وكتب الرحلات تشهد بذلك - الثانية: فقهية، إذ ثبتوا أفكارهم وأحكامهم القيمية على العناصر الوثنية أو المخالفة لشريعة الإسلام في تلك الثقافات أو الحضارات. وفي ضوء هذه الأفكار وتلك الأنظار تشكلت المشاعر الإيجابية أو المشاعر السلبية عندهم تجاه هؤلاء «الآخرين». وقد دفعت هذه المشاعر الأخيرة عدداً من الباحثين إلى الاعتقاد بأن نظرة المسلمين الحضارية إلى (الغير) لم تكن نظرة «إنسانية»، وهو اعتقاد يستحق الفحص المدق والنظر في القضية نظراً علمياً. بيد أن ما ينبغي التنبيه عليه هنا هو أن ما لم يفعله المسلمون عند نظرهم في هذه الحضارات هو أنهم لم يأبهوا كثيراً بوعي هذه الحضارات وإدراك الأسس التي تستند إليها، ليتحولوا بعد ذلك إلى فحص إمكانات التواصل الحقيقي معها، والسبب في اعتقادي بـين، وهو أن المسلمين في عصور الإسلام الظاهرة كانوا يتمنون إلى حضارة «غالبة»، تحس بأنها مكتفية بذاتها، قادرة على تحقيق إنجازات نوعية خارقة. والحضارات الغالبة، في الغالب الأعم، لا تعبأ بمفهوم «التواصل» بقدر ما تنشد الإفادة و«التأثير» ونشر القيم والأفكار والمصنوعات الخاصة بها في عوالم الثقافات أو الحضارات المغلوبة. وفي القطاع «الثقافي» الذي تحتل فيه المعتقدات الدينية أو الفلسفية أو العامة مكانة مركزية يندر أن تفسح الثقافات الظاهرة موقعاً مهماً لهذه المعتقدات في منظومتها الثقافية الخاصة. والواقعة الفذة التي تند عن هذه القاعدة هي واقعة نقل العرب المسلمين للثقافة اليونانية على الرغم من مباينة العالم اليوناني لعالم الإسلام، لكن هذه الواقعة تُفسّر بالحاجة أولاً - أعني الحاجة إلى منتجات العقل والعلم اليونانيين لحل بعض المشكلات الثقافية الحادة ولاستكمال أدوات الحضارة الناشئة الصاعدة - وتُفسّر ثانياً بأن العالم اليوناني لم يمثل في أعين العرب والمسلمين حضارة «مغلوبة». لكن الواقع يُلزم بتعديل الأمور حين تجد ثقافة ما نفسها متخلفة عن ركب ثقافة أخرى، أو حين تجد نفسها خاضعة لضغوط محيط حضاريّ مباين لماهيتها وطبيعتها، أو حين تجد نفسها خاضعة لضغوط

ثقافية هائلة تندفع نحوها من بؤر الحضارات الصاعدة المهيمنة ذات الانتشار السريع أو العميق، أو حين تتبين أنها في إطار جماعات ثقافية أعظم وأشد اتساعاً، فلا يتيسر لها أن تأخذ طريق «الصدام الثقافي» الذي يترتب عليه في كثير من الأحيان «صدام اجتماعي» أو «سياسي»، وإنما هي مدعوة إلى اختيار السبل المعززة لمجتمع محكوم بمبدأ «السلام المدني» أو الاجتماعي.

لا يشك أحد في أن المسلمين اليوم - سواء أكانوا يحيون في مجتمعاتهم الإسلامية الخاصة بهم أم في مجتمعات أخرى ليسوا هم فيها إلا جماعة ثقافية أو دينية بين جماعات أخرى تعدلها أو تفوقها قوة وتأثيراً - لا يملكون اختيار طريق الصدام الحضاري، لسببين على الأقل:

أولهما: أنهم عاجزون عن تقديم «النموذج الحضاري المشخص» - أعني النموذج القائم فعلاً في واقع اليوم - الذي يمكنهم من مضاهاة الحضارات الأخرى - خصوصاً الظافرة منها - والتمثل بها في معركة «السباق الحضاري».

ثانيهما: أن اختيارهم طريق الصراع الحضاري أو التحدي الثقافي في المجتمعات والدول التي لا يكونون فيها إلا أقليات أو جماعات هامشية سيحمل من المضار أكثر مما سيحمل من المنافع، إذ هو سيجعل منهم «فرقاً» دينية أو «نَحَلاً» طائفية معرضة للإكراه والكرهية والعدوان، إن لم نقل للإفناء...

ما هي إذاً السبل التي يحسن اتباعها في هذه المسألة الدقيقة، مسألة التقابل أو التشابك أو التضارب أو التصارع أو، وفق المصطلح القرآني، التدافع أو «الدفع» الحضاري أو الثقافي؟ لا سبيل إلا سبيل التفاعل والتواصل. لكن هذه السبيل توجب أن يكون لدى المسلمين ما يمتازون به حضارياً أو ثقافياً عن غيرهم كي يستطيعوا أن يمثلوا في حضورهم بين الآخرين أو اتصالهم بهم أو لقائهم بهم شيئاً ما ذا دلالة ثقافية أو إنسانية تستحق التأمل والتفكير أو الإثارة أو الإعجاب والتمثل. ولكي لا تكون دعاوى «التفرد» أو التميز النوعي أو الرقي المذهبي للمسلمين وحضارتهم مجرد دعاوى خطابية أو شعرية لا قيمة مشخصة لها، لا بد من تقديم الدليل النظري والعملي على أن لهم ثقافتهم النوعية المتفردة المستندة إلى نظرة شاملة إلى العالم، الحاملة لعناصر ثقافية جوهرية قابلة لأن تستجيب لحاجات أبناء الثقافات المغايرة

ولأن تقدم لهم حلولاً جديّة لمشكلات تعجز حضارتهم عن حلّها، أو غير متوفرة في ثقافتهم الخاصة. وبطبيعة الحال لا يكفي تقديم الدليل النظري وترك أمر تطبيقه المشخص إلى الآخرين، وإنما ينبغي تعزيز هذا الدليل بالنماذج البشرية والمجتمعية المشخصة المتمثلة للحقيقة الحضارية أو الثقافية. وأما رد الآخرين إلى نموذج تحقق قبل قرون عديدة وقياس المستقبل على الماضي فأمرٌ لا جدوى منه، فإن الآخرين - خصوصاً أولئك المشبعين بروح الحداثة - يحرصون على أن يروا بأعينهم ويسمعوا بأذانهم ويلمسوا بأيديهم الصور الواقعية للنماذج المقترحة.

ما هو الحامل الثقافي المركزي الذي يمكن للمسلمين أن يدّعوه لأنفسهم في وجودهم الحضاري مع الآخرين، مما يستوجب عند هؤلاء الآخرين النظر أو التأمل أو التقدير أو الإعجاب، ولا يولد بالضرورة لديهم النفور أو الكراهية؟

قبل أن أجيب عن هذا السؤال أريد أن أسترجع ما أشرت إليه قبل قليل من القول إن جملة الحضارات والثقافات الحية في عالم اليوم خارج عالم الإسلام الثقافي - وهي الهندوسية والبوذية والكونفوشية والغربية الحديثة - تتجسد في شخصين رئيسيين: الأول يجعل من بعضها ما أسميته حضارات الأعماق، والثاني يجعل من بعضها الآخر ما أسميته حضارات الظواهر.

فالحضارات الهندية - وللمسلمين فيها حضورٌ كثيفٌ واسع - ترتدّ إلى نظرة ثقافية شاملة إلى العالم تؤسس الهندوسية بجميع أشكالها وفرقها مثلما تؤسس جميع الأنظمة الدينية والفلسفية الهندية الأخرى، وهي أن الفاعلية الإنسانية المتمثلة في «الزهد» تهدف في جوهرها إلى «الخلاص»، والانعقاد من العالم، عالم الوهم والخداع، بالعفة وطهارة الروح، وباجتناب النجاسة والتركيز الفكري والاستغراق في التأمل (اليوجا)، ووفق قانون الجزاء (الكارما)، والتوحد مع المطلق بالولادة والبعث المتكررين (السمسارا). وقد اخترق المتصوفة المسلمون العالم الهندوسي من هذا الباب، فكان لهم أثر واسع في الفكر الهندوسي وفي اعتناق كثير من الهندوس لدين الإسلام منذ مطلع القرن الخامس عشر. لا شك أن الهندوسية في أصولها الممتدة في الـ (ريجفيدا) وفي (الأوبانيشاد) هي ديانة تتردد بين عبادة الآباء والأسلاف وبين تقديم القرابين للنار والآلهة - وهم كثر - ذكور وإناث، أي ديانة وثنية

بمعنى الكلمة، لكنها إضافة إلى ذلك، وفي الجوهر، ديانة غنوص وانعتاق وخلاص روحي فردي. وحين نتحرك قليلاً في العالم الهندي في اتجاه تعاليم المعلم الروحي (ناناك) (١٤٦٩-١٥٣٩م)، الذي أسس مذهب السيخ في البنجاب في مطالع القرن السادس عشر، نجد أنفسنا أمام مركّب يقترب بالهندوسية من الإسلام، ويتردد بين مفهوم واضح للوحدانية لا يختلف كثيراً عن المفهوم الإسلامي وبين طريقة في الخلاص من الوضع البشري ومن عبودية العالم المادي الزائل، عالم (المايا)، تستند إلى الكشف الصوفي أو التجلي الإلهي في باطن الإنسان، أي في القلب الذي هو البيت الوحيد للعبادة والتأمل و«ذكر اسم الله» الذي يؤدي بصاحبه إلى «النمو في الله» والانعقاد من أغلال التناسخ، واتحاد الروح بالله اتحاداً نهائياً تدرك معه النفس سعادة لا يمكن وصفها.

وليست الجينية والبوذية اللتان ظهرتا في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، الجو الروحي للأوبانيشاد، إلا ديانتين منشقتين عن الهندوسية. ولم يكن ماهافيرا، مؤسس الجينية، وبوذا أو غوتاما مؤسسة البوذية، مصلحين اجتماعيين بقدر ما كانا على وجه التحديد مصلحين دينيين ترتد أصول فكرهما الديني إلى الديانة الفيدية، على الرغم من رفضهما لهذه الديانة وتقريرهما أن «تحقيق الذات» أو الخلاص لا يتم إلا بالزهد، وأنه ممكن لجميع الأفراد، ذكورياً وإناثاً، ولجميع الطبقات الاجتماعية من دون تمييز بينها، ومن دون أن يرتبط ذلك كلّ بنظام رهبنة قائم على التمايز (مثلما هو الحال في البرهمية الهندوسية) وبمنظومة من طقوس التضحية والقرابين المحكمة.

والبوذية التي ينتسب إليها ملايين البشر، ويمارس كثيرٌ من أتباعها حياةً مشتركةً مع المسلمين في بلدان عديدة (الهند، الصين، سريلانكا، إندونيسيا، ماليزيا...)، تضع نصب عينيها بالدرجة الأولى التصدي لمشكلة وجود البشر في العالم وللمعاناة التي يلقونها في هذه الحياة، وللحاجات الروحية الجوهرية التي يتحرقون لتلبيتها. فالحقيقة الأولى من الحقائق الأربع المقدسة التي تعرضها البوذية على الناس - قديماً واليوم أيضاً - تؤكد أن الوجود الأرضي الفاني يتسم بـ «الدوخا»، التي تشمل جميع المعاني التي تحملها كلمات المرض والشر والضيق والسخط والنقص والبلاء، ومن الطبيعي أن يتشوف الإنسان إلى التحرر من هذه العلل القاهرة. والحقيقة

الثانية أن هذا الضيق، أو هذه «الدوخا»، ليس إلا نتيجة الشهوة القوية والرغبة الحادة الدائمة لدى البشر في أن يستمتعوا بأشياء الحياة ويشبعوا لذاتهم. الحقيقة الثالثة وضع حد لحالة «الدوخا» وحمل النفس إلى حالة «النبوتا» أي «البرودة» أو الصحة والعافية، وذلك بتهدئة الانفعالات الرئيسة الطاغية كالكرهية والجشع والوهم. الحقيقة الرابعة سلوك «الطريق» لإيقاف الرغبة، وهي ذات شعبٍ ثلاث: الأولى الأخلاق المتمثلة في نوايا خمسة هي ضرب من العبادات اليومية (الامتناع عن إلحاق الأذى بالكائنات الحية، الامتناع عن أخذ ما للآخرين بغير حق، الامتناع عن الممارسات الجنسية اللاأخلاقية، وعن الكذب، وعن تناول الخمر والمخدرات التي تذهب بالعقل). الشعبة الثانية: التأمل، وهو مركز الحياة البوذية وبؤرة الجاذبية فيها. الشعبة الثالثة: الحكمة، وهي الهدف النهائي للطريق البوذية. فالحياة بما هي «دوخا»، وبما هي وجود، في حالة تغير دائم وزوال محقق، والاعتقاد بأنه لا وجود حقيقياً لروح شخصية ثابتة في الفرد الإنساني... ذلك كله يجد حله في الحكمة البوذية التي تقوم على إسقاط وهم الذات القائمة بذاتها وحمل عناصر الروح أو الإنسان الخمسة (الصورة البدنية، الإحساس، الإدراك الحسي، الإرادة، الوعي) على أن تلتزم بالرياضة الروحية في حدود الفعالية الباطنية التأملية، وأن تحرر من الرغبات والشهوات لتدرك الحياة الخالية من هذه الانفعالات، وتلك هي النرفانا. ومع أن لجماعات «السنغا» البوذية - وهم الرهبان البوذيون - أديرتهم، إلا أنهم غير منقطعين عن الحياة الاجتماعية، إذ لهم - فضلاً عن جهودهم العملية في إرشاد الجمهور والعامة إلى طريقة الحياة البوذية دينياً وأخلاقياً - أنشطتهم ومساهماتهم في المشاريع المحلية والحكومية. لكن من المؤكد أن روح البوذية تكمن في الزهد وفي الخلاص.

إذا كانت الثقافات الهندوسية والبوذية والجينية تتعلق بأعماق الوجود الإنساني في العالم وبطريقٍ للخلاص تفترض النظر إلى هذا العالم بما هو مصدر شر وألم وضيق وبما هو وجود لا تتم السعادة والراحة إلا باحتقاره والتقلل منه والزهد فيه، فإن الحضارة الصينية في العصور الإمبراطورية السابقة للنظام الجمهوري (١٩١٢ - ١٩٤٩م)، وللنظام الشيوعي بعد ذلك وحتى اليوم، قد اتجهت دوماً نحو الظواهر، أي أنها استندت إلى ديانات إحيائية ووثنية شركية تغلب عليها الاهتمامات الاجتماعية والسياسية القومية وترتبط ارتباطاً دقيقاً بالملوك الذين كانوا في البداية ملوكاً وكهنةً في آنٍ معاً.

وفي عصر الفلاسفة، بين القرن السادس والقرن الثالث قبل الميلاد، عرفت الصين ازدهاراً عقلياً ومدارس فلسفية بلغت المئة، تبحث كلها عن الأمير الذي يضع طريقته، أي فلسفتها، موضع التطبيق العملي في عالم تجاريّ وسياسيّ واجتماعي معقد متغير مضطرب. وكانت الكونفوشية في مقدمة هذه المدارس المئة. لقد كان كونفوشيوس مفكراً أرستقراطياً محافظاً، استند إلى الوثائق الدينية القديمة ووجهها بالتأويل ليُشعّر مذهباً أخلاقياً واجتماعياً «شكلاً» تحتل فيه قيمة «المهذب» مكانة مركزية، إذ هي تعني تجسيد الفضيلة والمثل العليا للسلوك البشري، أي الإنسان الأعلى الذي يتصف بانعدام الأنانية واحترام الآخرين وبالأدب والولاء للأسرة والإخلاص للأمير وبالجرأة في الحق والتهذيب والمراعاة الدقيقة للأداب الاجتماعية والأخلاق الحسنة والمظهر الخارجي الملائم للسلوك الأخلاقي، وهكذا كانت تعاليمه تنصبّ على قضايا الإنسان الأخلاقية والاجتماعية، أي على خدمة الناس قبل خدمة الآلهة. وقد عزز تلامذة كونفوشيوس اتجاهه العملي، فأكد منشيوس على مفهوم العدالة وربط معيار الأمير أو الحاكم الفاضل بمدى حرصه على ضمان إدراك الشعب لحقوقه، وبمدى توفير الدولة لضرورات الحياة بكميات كافية. أما تلميذه الآخر (هسون تسو) فقد ربط النظام الأخلاقي والاجتماعي بالعقل الإنساني، وأحل الطبيعة المادية محل إله كونفوشيوس الذي في السماء، وأوصله مذهبه ومادته الصريحة إلى القول إن الطبيعة البشرية، على الرغم من أنها شريرة في ذاتها، إلا أن التربية والتهذيب الأخلاقي قادران على تنقيتها وتحسينها. وبكلمة، كانت الكونفوشية بوجوهها المختلفة ديانةً دنيوية تُعنى بالشؤون الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدينة الأرضية.

لكن الحضارة الصينية لم تَخْلُص للكونفوشية العملية الظاهرية، وإنما طورت في ثناياها ثقافةً روحيةً تتصل بالأعماق البشرية، وتسعى بفضل رياضة «اليوجا»، إلى الوصول بالنفس إلى أقصى درجات العلو وإلى حالة السكينة والطمأنينة. وذلك هو مثال «الطاوية» (التي أسسها لاو - تسو) الممتدة الجذور في الطبقات الشعبية، والمؤسسة على رؤية وممارسة صوفيتين تنشدان إدراك حالة الوجد وفقدان الشعور بالذات (النرفانا) والتوحد أو الاتحاد بالكل، والتحرر من قيود الوجود وأغلاله، والتقدم على طريق السالكين المؤدية إلى قهر الموت والعبور إلى عالم الخالدين وإدراك الخلاص بالتأمل والتركيز الروحي العميق، فضلاً عن

اتباع نظم غذائية وحياتية محددة. وإضافة إلى الديانة الطاوية هذه جاءت البوذية لتعزز بدورها أيضاً هذا البعد الروحي العميق في الحضارة الصينية. وتدل كل القرائن على أن السيطرة الشيوعية على القسم الأعظم من الصين منذ انهيار الشيوعية الأوروبية الذي شهدته نهايات هذا القرن سيحمل معه نهضة جديدة للرؤى الثقافية الشاملة التي تمثلها هذه الديانات والفلسفات في الصين. ومن الطبيعي أن يشهد مسلمو الصين نهضة جديدة في حياتهم الروحية والعملية في ظل الأوضاع الجديدة والقابلة.

إن الانتقال من الكونفوشية إلى الحضارة الغربية يبدو أمراً غريباً، ومع ذلك فإنه طبيعي في السياق الذي نحن بصدد؛ فالحضارة الغربية هي إحدى الحضارات - بل هي أخطر الحضارات الحية المعاصرة - التي تشخص أمام أعين المسلمين وغيرهم لتفرض عليهم أشكالاً محددة من التفكير ومواقف خاصة من الفعل والسلوك، وما يجمع بينها وبين الكونفوشية في سياقنا الحالي هو أنها بالطبيعة والماهية حضارة «ظواهر»، لكنها أكثر إغفالاً في الظواهر التي هي في المقام الأول دُيُن ما يُسمى بالعقلانية الذرائعية أو التقنية.

يعتقد (جون نيف) أنه ليس علينا أن نبحث عن الأسس الثقافية للحضارة الحديثة في نهضة العلم الحديث وتقدمه ولا في نهضة الاقتصاد الحديث وتقدمه، وإنما الذي ينبغي تقريره هو أن الينابيع الرئيسة لهذه الحضارة قد تمثلت في الجهود التي تكللت بالنجاح بقدر ما، والتي بُذلت من أجل إقامة رابطة قوية بين نشدان الجمال ونشدان الفضيلة في مجتمع يطلب اللذة. وكل الخصال الإنسانية السامية - الرحمة، المحبة، الشرف، العدالة، الفكر النير - مما تعبق به الحضارة الحديثة ولا يعيره العلماء والإحصائيون أية أهمية ليست إلا ثماراً من ثمار المسيحية، وكذلك فإن التقدم الروحي وطلب الكمال للإنسان بكليته اللذين تعلقت بهما الحضارة الحديثة منذ مطلع القرن السادس عشر لم يكونا ثمرة التطور العلمي والاقتصادي وإنما ثمرة المسيحية نفسها.

لكن الحقيقة هي أن الحضارة الغربية، على الرغم من هذه الوجوه التي يشير إليها هذا المفكر المسيحي، لم تتطور إلا في اتجاه «الظواهر الدنيوية». ونحن نلمس الطابع «الظاهري» لهذه الحضارة في كلا المفهومين الرئيسين

الذين يساقان في تحديد طبيعة هذه الحضارة وأسسها؛ فوفقاً للمفهوم الأول، الذي يمكن القول إنه مفهوم معتدل، تستند الحضارة الغربية إلى أساس ثلاثي يتمثل في مفهوم للمعرفة وفي مفهوم للفرد وفي مفهوم للتقنية. أما تحديد المعرفة في هذه الحضارة فيستند إلى النظر في القضايا والمسائل وفق العقل المتحرر من السحر والخرافة واللامعقول، وذلك خلافاً لما جرت عليه حضارات الشرق السابقة لحضارة اليونان، والحدود هنا بين الحضارة الغربية وغيرها تكمن على وجه التحديد في طرائق المحاكمة: هنا عقلانية، وهناك حدسية خارجة عن حدود العقل أو خرافية. الأساس الثاني لا ينفصل عن الأول، وهو يرتد إلى التقليديين اليوناني والمسيحي، إذ يعتبر الفرد كائناً مفكراً عاقلاً، هو كينونة مستقلة، هو غاية في ذاته لا وسيلة فحسب، ويرتب على ذلك حقه في أن يكون كائناً حراً ذا مسؤولية يحظى بحماية القانون وباحترام أقرانه، وبحقوق إنسانية صريحة. أما الأساس الثالث - وهو أهم الأسس التي تستند إليها الحضارة الغربية - فهو التقنية التي بدأت بالثورة الصناعية التي تُربط، رمزياً، بعام ١٧٦٧م، وهو العام الذي تم فيه اكتشاف الآلة البخارية. هنا يصبح العلم مبدأ وذريعة للإنتاج، ليس الغرض منه المعرفة، وإنما تحسين شروط الوجود والحياة. لقد أصبح العلم (الأبولوني)، وفقاً لتعبير نيتشه، وهو العلم المنزه عن الغرض، علماً (ديونيزياً)، أي آلة للتحسين الإنساني ولاحتياز القوة والسيطرة بما لا يدع للعقل مجالاً للضبط والتحكم وعلى نحو يبدد المفهوم العام القديم للعلم. أما المفهوم الثاني الذي يُساق في تحديد طبيعة الحضارة الغربية - وهو مفهوم راديكالي متصلب - فيتمثل في معنى «الحدائث» الذي حدده (ألان تورين) في النص الذي سقته سابقاً، حيث عرضت لمسألة التراث والحدائث.

هكذا نتبين، على الرغم من الطابع الاختزالي المبتسر لما قدمت من عروض للرؤى الشاملة للحضارات الماثلة أمامنا، القديمة المستمرة منها والحديثة، أن الحضارات أو الثقافات التي تنتشر على ظهر المعمورة وتقاسم أهلها، خارج عالم الإسلام، أو التي لها من يتمثلها ويتبعها داخل عوالم الإسلام وجماعاته المختلفة، تتردد بين الجوهر وبين المظهر، بين أعماق الوجود البشري وبين الوجه الخارجي لهذا الوجود، بين نشدان الكمال الإنساني والخلاص الروحي وبين طلب المنفعة الحسية واللذة الدنيوية العابرة. فكيف ينبغي أن تكون سيرة المسلمين في هذه «المدن الحضارية»

حين تكتنفهم وتضمهم بين جدرانها وأسوارها؟ وأية نظرة يختارون وأي موقف يقفون في أحكامهم القيمة على هذه الحضارات وعلى أصحابها؟

أعتقد أن علينا أن نتوقع ضربين من الأحكام: أحكام القلب، وأحكام العقل.

ما الذي تقول أحكام القلب أولاً؟

علينا أن نقر بأنه لا ثقافتنا «الدنيوية» التي نتحرك فيها، بما نحن مسلمون، ولا ثقافات (الآخرين) تبعث على الرضى والغبطة في نفوس قطاع واسع من المسلمين، سواءً أكان معقد إسلامهم التقى والورع أم رؤية سياسية متصلة للإسلام تُلزم أصحابها باعتبار المجتمعات الإسلامية التي يعيشون فيها مجتمعات «غير إسلامية» أو كما يقول فريق منا: «مجتمعات كفر». والحقيقة أن الأشكال الحالية للثقافة الإسلامية الممتدة فينا غير بعيد عنا تبين أن مشاعرنا مثقلة بانفعالات غير مريحة تتردد بين الحكم الفقهي الأقصى الذي يثبت في حق من يقع خارج دائرة الإسلام من غير أتباع الديانات السماوية، وبين مشاعر النفور والازدراء المتولدة عن عناصر ثقافية محددة كعبادة النار أو البقرة أو التناسخ أو غياب الطهارة على نحو يقرب كثيراً من موقف أهل «الطبقة» الهندوسية الواحدة من «الطبقة» الهندوسية الأخرى. فالنفور والحرص والاجتناب هي، فيما يبدو لي، الانفعالات الأغلبية. ويبدو أن الحال في أمر الثقافات الشرقية الأخرى والنحل التي تؤسس رؤاها الشاملة لا تختلف كثيراً عن الحال في شأن الهندوسية والسيخية؛ فالبوذية والكونفوشية اللتان لا نعرفهما إلا قليلاً، والجينية والطاوية اللتان لا نعرف عنهما شيئاً، يصدق عليهما إلى حد بعيد ما يصدق على ديانات الفيدا الهندوسية، فكلها متعلقة بثقافات تتنكر لله الواحد وأنبيائه ورسله وتعاليمهم المنزلة، ودائرة «الحرام» تطال جملة ممارساتهم وأنماط حياتهم وعيشتهم. ومعنى ذلك كله أن «أحكام القلب» النافرة لا تشجع ابتداءً على بناء حياة فاعلة عميقة حقيقية مشتركة بين المسلمين وهذه الحضارات التي تحتاج إلى «الهداية». ويبدو أنه يكفي لجماعة إسلامية تنتمي إلى واحدة منها أن تبلغ مبلغاً عظيماً من القوة لكي تطالب بالانفصال عن الجسم غير المريح الذي يكتنفها، ولتقيم لنفسها وجودها الخاص بها، أو لكي تكون التربة المشتركة قابلة لكثير من الاستفزازات والتقابلات الاجتماعية الدقيقة.

أما حال المسلمين مع الحضارة الغربية فأكثر وضوحاً وبداهة، فمشكل «العنف التاريخي» المحفوظ في «الذاكرة الجماعية» المتوقدة المتربصة لكلا الطرفين هو الذي يكتنف هذه الحال، والقلق والتوجس والخوف والحذر، وفي بعض الأحيان الكراهية، هي المشاعر التي تتلبس نفوس المسلمين بإزاء هذه الحضارة وأهلها. والحقيقة أن هذه المشاعر متبادلة، فعلى الرغم من كل الجهود التي بُذلت وتبذل من أجل خفض حدة هذه المشاعر وتحييدها أو إزالتها تظل الأفكار والأوهام والمشاعر القاسية تغلف النفوس هنا وهناك، ويظل عالم الغرب وعالم الإسلام عالمين متقابلين يتعذر على أي منهما أن يتمم الآخر. فنحن في أعين بعض أهل الغرب غزاة خرجوا من الصحراء ليسيظروا على العالم وليسفكوا الدماء ويهدموا الحضارات، وفي أعين بعضهم الآخر لسنا إلا هرطقة من الهرطقات المسيحية المنشقة التي أعادت انتشار الأنوار المسيحية في مختلف بقاع المسكونة. ومن وجه ثانٍ نحن نبذو لهم أصحاب دين لا يهدف إلى هداية البشرية بقيم الأخلاق والروح والسلم بقدر ما يهدف إلى احتياز السلطة السياسية والقوة العسكرية لممارسة الإكراه والضغط والعدوان. ومن وجه ثالث لا يرى فينا الغلاظة من أهل الغرب إلا برابرة معادين لقيم الحرية والمساواة والكرامة والعدالة الإنسانية وحقوق الإنسان، لا نعبد الله بقدر ما نعبد الجنس والشهوة والاستبداد والخنوع أيضاً. أما الغرب في أعيننا فيتمثل في نزعة الهيمنة والسيطرة وفي العداء المبيت المنظم والتآمر على مشاريعنا وتطلعاتنا القومية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ولا نتصور الغرب إلا في مسوح المادية الصارخة، وفي العلمانية المعادية للدين، وفي الليبرالية، وفي الفساد الأخلاقي والاجتماعي، وأمور كثيرة لا تثير في نفوسنا إلا النفور والعداء والكراهية.

ذلك هو واقع الأمور في دائرة «أحكام القلب»، فما هو واقع الحال في دائرة «أحكام العقل»؟ لأنه إذا كان صحيحاً ما أطلقه باسكال من القول إن للقلب أحكاماً لا يعرفها العقل، فإنه صحيح بالقدر نفسه أن للعقل أيضاً أحكاماً لا يفهمها القلب، وأكثر من ذلك أنه مطلوب من القلب أن يفهمها!.

ما الذي يقوله لنا العقل اليوم - وأضع خطأً تحت «اليوم» - في شأن هذه الحضارات والثقافات «المخالفة»، شرقية كانت أو غربية؟ إنه يقول لنا إن «الاختلاف والتباين» واقعة طبيعية، وإن رد الكثرة إلى الوحدة أمر يفوق

طاقة البشر. وهو يقول أيضاً إن «الصراع» بين الثقافات والحضارات والأمم والشعوب والقبائل والقوى والأحزاب الاجتماعية والسياسية والأفراد ظاهرة طبيعية، لكن أشكال الصراع كثيرة ولا يلجأ إلى دفعها إلى حافة الهاوية إلا القوى العمياء المدمرة. وفيما يتعلق بالمسلمين لا يرى عاقل البتة أن المصلحة تقضي بأن يحولوا العالم - إن شاء لهم الهوى أن يفعلوا ذلك - إلى ميدان تحل فيه مشاكل الصراع بالتقابل «العنيف»، لأن ذلك، ومن وجه واحد على الأقل، سيكون مبدأ لهلاكهم. فضلاً عن ذلك فإن احتواء الصراعات أو اجتنابها ونشdan صيغ «إنسانية» للقضايا المتنازع عليها أقرب إلى صورة الخير والرحمة والسلامة التي يجدر بالمسلمين أن يتمثلوها في هذا العصر. وبين صيغة إسلام «تقابلي متصلب عنيف»، وصيغة إسلام «رحيم طيب كريم»، لا يمكن للعقل اليوم إلا أن يختار الصيغة الثانية.

أما الرؤى الشاملة لحضارات الآخرين - وراء ما يمكن أن تثيره العناصر المحرمة أو المكروهة فقهيّاً - فتبدو ذات قيمة إنسانية لا يستطيع أحد اليوم أن يتنكر لبعض وجوهها أو تجلياتها، إذ هي تلتقي عند بعض مقاصد المسلمين في دينهم وثقافتهم، وتمثل بعض وجوه النظرة الشاملة للعالم عندهم، على الرغم من أصلها الإنساني الخالص. إن الرؤى الجذرية في حضارات «الأعماق» ليست غريبة عن وجه رئيس من وجوه الرؤية الشاملة للمسلمين؛ فالدنيا، على الرغم مما تحفل به من طيبات ولذات جديدة بالطلب في حدود، تظل دار ابتلاء وألم ومبعث قلق واضطراب وشقاء، والانعقاد من إسارها وشباكها قصد مرغوب فيه بالزهد أو بالرياضة الصوفية. وإذا كانت طريقة «التركيز الذهني» والتأمل «اليوجي» قادرة على السيطرة على الأهواء والرغبات والانفعالات وعلى تحرير الفرد من قلقه الوجودي ومن تعاسته وآلامه الدنيوية، فما الذي يمنع من ممارستها؟ إنه علاج «طبيعي» للمسلم أن يتعاطاه مثلما يتعاطى أي علاج طبيعي آخر. أما طلب الخلاص أو النجاة ونشdan عالم روحي إلهي يتجاوز عالم الطبيعة والجسد الفاني فلا يمكن إلا أن يكون موافقاً لجانب رئيس من جوانب الرؤية الإسلامية الشاملة. غير أن المسلم يستطيع أن يقول بحق إن لديه شيئاً أكثر من ذلك، إنه لا يجتزئ بالأعماق وبالروح على حساب الطبيعة الخارجية والوجود الظاهر، لأن هذا الوجود ليس «وهماً» أو «مايا»، وإنما هو حقيقة معطاة للبشر من أجل أن يستخدموها لإغناء وجودهم ولاستكمال سعادتهم، إذ ليست سعادة الروح

هي السعادة الوحيدة، فإن السعادة الظاهرية، سعادة الجسم والبدن، هي أيضاً سعادة حقيقية. ولهذا ليس ثمة ما يسوغ الوقوف من حضارة الحداثة موقف الإنكار والرفض المطلق بسبب ما حايثها من وجود الشطط أو التقصير أو الخلل، أو بسبب الآثار المستجدة التي يمكن أن تحدثها في طرائق فهمنا وتمثلنا للإسلام في هذا العصر أو في المستقبل، مما يتلبس كل «رهان حضاري» كوني، فإن في هذه الحضارة وجوهاً إيجابية لا يستطيع المسلم إلا أن يسلم بها ويتمثلها في رؤيته الحضارية المشخصة.

إن هذا الوجه من العلائق الحضارية على قدر عظيم من الخطورة والأهمية، وهو يتطلب منا وقفة خاصة، ويفرض سؤالاً جوهرياً وجواباً نعود بعدهما إلى مسارنا الأصلي:

كيف نصوغ تصوراتنا الخاصة ونوجه أفعالنا المشخصة بإزاء هذا الغرب الذي يُمثلُ أمامنا بهذه الحضارة الشامخة وبهذه القواعد الثقافية التي تحمل هذه الحضارة؟

حين يتعلق الأمر بمسألة الحضارة في قطاعاتها غير «الثقافية»، أعني العلوم والمؤسسات والنظم والفنون والمصنوعات...، فإننا لا نملك إلا شيئاً واحداً، هو أنه يتحتم علينا مضاهاة التقدم المادي الذي تحمله الحضارة. لن نستطيع تحقيق هذه المضاهاة على المدى المنظور في ضوء واقعنا وإمكاناتنا وأحوالنا، ونحن ههنا مهددون فعلاً لأن التفوق المادي الغربي يتجاوزنا تجاوزاً عظيماً، قد لا يتيح لنا فرص النماء والتطور والتقدم الحقيقي. وأنا أعترف أن هذه القضية يمكن أن تبدو خاسرة على المدى المنظور المباشر، لكن هذا الخسران ليس مما لا يمكن دفعه وتلافيه، فإن إعادة بناء الكينونة العربية الذاتية وإعادة تشكيل الصورة الكونية المشخصة الشاملة للإسلام وأمله - وهي أصلاً صورة «أخلاقية» في العمق، مشخصة دينامية في المظهر - يمكن أن تيسر هذا القصد. وتجارب «النمور الآسيوية» - والتجربة الماليزية على وجه الخصوص - وغيرها، تأذن بمثل هذا الرجاء.

ما الذي يمكن أن يتقرر عندنا حين يتعلق الأمر بالقواعد والأسس الثقافية للغرب وحضارته؟ الجواب، من حيث المبدأ، يسير، وهو أن باب «الحوار» مفتوح تماماً؛ فنحن نستطيع أن نعرض أفهامنا وتصوراتنا ومواقفنا

في مسائل العقلانية والتقنية والحرية والديمقراطية والعدالة ومجتمع القانون وفي مسائل المنفعة واللذة والسعادة مثلما يفعل مفكرو الغرب وأهله فيما بينهم، فنحن نشترك مع كثيرين منهم في كثير من أفكارنا وفهومنا وتحليلاتنا، ونختلف مع آخرين منهم في بعضها أو في كثير منها. ولست أعتقد أننا هنا بإزاء تناقض شامل أو اتفاق شامل، لكن ما صرح به روبرت مكنمارا منذ عهد قريب من القول إن طرائق تفكيرهم - في الغرب - مختلفة عن طرائق تفكيرنا نحن العرب والمسلمين، صحيح إلى حد بعيد حين يتعلق الأمر بالفكر «الجمعي» العربي أو الإسلامي، فهناك العقلانية والنظام ومجتمع القانون والحرية والفاعلية والديمقراطية... وهنا الأهواء والفوضى ومجتمع العشير والاستبداد... وذلك كله في الغالب الأعم! فإن الفضائل والردائل موجودة هنا وهناك لا يستقل بها فريق دون غيره، بيد أن ما هو جوهري هنا، وراء هذه المسائل الثانوية الخلافية، أننا نستطيع أن نخوض مع الغرب، على سبيل الجدل أو الحوار أو التصادم أو التواصل الفكري والثقافي، ما شاء لنا الخوض، وسيظل الباب مفتوحاً من هذا الوجه، لكن لا شيء سيحسم نهائياً على هذا المستوى، أعني المستوى النظري الخالص، لسببين: الأول هو أن المواقف أو الرؤى أو العقائد هي «خيارات» ذات متعلقات خاصة تتفاوت وفق أوضاع أصحابها الذاتية، واحتمالات «التحول الموقفي» بتأثير الحوار أو الجدل أو التواصل تظل محدودة. الثاني أن الحضارات والثقافات الظاهرة لا تحاور، وإنما تفرض، وقد تحتقر...! حضر بعض الضباط الألمان غداة هزيمتهم في الحرب الثانية إلى مقر القيادة البريطانية ليتفاوضوا في شأن إنهاء الحرب أو الاستسلام للقائد البريطاني - والحوار ليس إلا صورة من صور التفاوض - فلم يفعل هذا القائد أكثر من أن يدير لهم ظهره ويقول: ومن هم هؤلاء حتى أفاوضهم! الحقيقة أنه ينبغي للمتضرر أن يكون نبياً حتى يقول: اذهبوا، أنتم الطلقاء! ومع ذلك فإنهم طلقاء بحدود...

الأمر نفسه بالنسبة إلينا، فنحن نستطيع أن نحاور الغرب وقيمه الثقافية، فنسلم بهذه القيم ونحتفظ بشأن تلك، نقبل العقلانية مثلما قبلها المعتزلة وابن رشد وغيرهم، ونسلم بالديمقراطية مثلما يجدر بأحد يقول بالشورى المُلزمة و«إجماع الأمة ومشاركتها في اختيار حكامها»، ونقول إننا نصادق على حقوق الإنسان... وغير ذلك. وبالمقابل سيقر مكنمارا بأننا عرفنا الحضارة قبل أن يعرفها الغرب بقرون عديدة، وسيسلم أخلاقيو الغرب بأن في الإسلام قيماً

مدينة رفيعة، وسيثني كثيرون على دور الإسلام والعرب في تقدم البشرية وفي بناء الحضارة الحديثة، مثلما فعل ملوك الغرب ورؤساؤه وعلماءه... لكن ذلك كله لن يرفع المشكل ولن يلغي العلاقة الصدامية بيننا وبين الغرب حين يتعلق الأمر بتجسيد صيغة ما لنظرتنا الشاملة إلى العالم على نحو يجعل من هذه الصيغة البديل الحتمي والنقيض الجذري لرؤية الغرب وقيمه، أو حين يتعلق الأمر في الجهة المقابلة بـ «الانتشار الحضاري» المشخص لحضارة الغرب وثقافته. إن المشهد الذي أشير إليه مائل أمامنا، فمن وجه أول: تشخص أمامنا منذ ثلاثة عقود تقريباً صيغة جديدة للإسلام - تتمثل في «نظرة شاملة إلى العالم» تضع نفسها في موقع التناقض والتصادم الحتمي المتصلب مع الغرب وقيمه: دار الإسلام هنا... دار الكفر هناك... الإسلام بديلاً مطلقاً لحضارة الغرب... حتمية دولة الخلافة الإسلامية... وصيغ كثيرة أخرى. ولسوء الحظ جاءت صيغ هذه المشاريع في الوقت الذي كان عدو القرن الشرس يتهاوى ويتداعى، فماذا كانت النتيجة؟ تحول الغرب إلى المشاريع التي اقترحت هذه الصيغة وراح يلاحقها بلا هوادة، في دياره هو، وفي عقر دارها هي أيضاً، وأغلقت جميع الأبواب من دونها، وأمكن للإعلام الغربي أن يجرّد للإسلام والمسلمين أبغض صورة أمكن تجريدها لدين من الديانات وأهله. يؤكد كثيرون منا أن الغرب الذي ألف الهيمنة والصراع قد وجد في الإسلام عدوّاً جديداً هو بديل لعدو الأمس، والفكرة جذابة لكنها ليست مطابقة تمام المطابقة، إذ الحقيقة هي أننا أسأنا اختيار الوقت والأدوات والأفكار وصورنا أنفسنا ذوي بطش وبأس شديدين، وأوهمنا الكون أننا ننتهاً لاختراقه وغزوه وتغيير معالمه ومستقبله، فقضت الحكمة العملية عليهم بأن يتخذوا جميع الإجراءات التي تكفل لهم أن «يأمنوا شرنا». لقد تم إبعاد صورة الإسلام الرحيم عن المسرح واستبدلت به صورة «إسلام» شرس عدواني رهيب يقتضي تبديدها، عندهم، التوسل بجميع أدوات الصراع، ومنها بطبيعة الحال المؤامرة والتآمر.

في الجهة المقابلة لا أحد منا يستطيع أن يهون من شأن المخاطر الحقيقية التي تترتب على ما نسميه بـ «الانتشار الحضاري المشخص» للغرب، فالواقع هو أن وطأة الغرب لا تقف عند حدود التفوق العلمي وتطبيقاته العسكرية والتكنولوجية، وهو تفوق يضمن له احتكار العلم والقوة والهيمنة الحياتية، وإنما هي تتعداها إلى ما هو أخطر من ذلك وأجسم، ذلك

أن من شأن الانتشار الحضاري المشخص أن يحدث الاضطراب والفوضى في ثلاثة مستويات أساسية على الأقل من مستويات حياتنا: المستوى المعرفي، المستوى الاجتماعي، المستوى القيمي.

فالحقيقة، من وجه أول، أن الغرب ليس مشبعاً بروح العقلانية فحسب، لكنه مشبع أيضاً بنزعة «إنسانية لا أدريّة» صريحة، ومن شأن انتشار هذه النزعة بوسائل الاتصال المختلفة أن تزعزع أسس اليقين التي تستند إليها معتقداتنا.

ومن وجه ثانٍ، ليس مفهوم «اقتصاد السوق» الليبرالي الذي راح يتشر بشكل متعاطف في أقطارنا مفهوماً بريئاً من الناحية الاجتماعية، لأنه في عالم تعجز فيه الدولة والمؤسسات عن حماية المجتمع وأفراده وضمان حقوقهم الاجتماعية الطبيعية لا يمكن لهذا المبدأ إلا أن يحول هذا العالم إلى ساحة من الذئاب السارحة ومن القطعان التي تتن وتجوّع وتعزى... وأخطر من هذا كله أن تخرج كتاب الحاجة والعوز إلى دائرة الحرام.

ومن وجه ثالث، تؤدي سواعد الانتشار الحضاري ذات الإغراء العالي المدعوة بوسائل الإعلام، خصوصاً السمعية - البصرية منها، دوراً جذرياً حاسماً في تغيير شبكة العلاقات الاجتماعية وجملة القيم السائدة في المجتمع، ومن الطبيعي أن يتعرض المجتمع للتفتت والتحلل والبورار إذا ما تم وضع هذه الوسائل بين أيدي ذئابٍ فقدت كل معنى للقيم الرفيعة، وهو ما يحدث في كثير من الحالات.

فجميعنا إذًا، نحن والغرب، في حالة «خوف» صريحة، لكن خوفنا نحن ينبغي أن يكون أعظم، إذ الوسائل المتوفرة لدى الغرب للتححرر من خوفه وهواجسه أكثر وأنجح من تلك المتوفرة لدينا. ومع ذلك تقضي كل الأمور فيما يتعلق بنا بأن نبذل الوسع في أن نعاود النظر في معطيات الحضارة الغربية وأسسها لكي نتحرر من «الفوبيا» التي تتلبسنا حين نتعلق بحالات «التثيت» التي تتصل بهذا الوجه أو ذاك من وجوهها المقلقة، فهي ليست شراً محضاً، وليس كل شيء فيها يبعث على مناصبتها وأهلها العداء، والوجوه الإيجابية فيها ليست مما يمكن التقليل من شأنه. والوضع الطبيعي للمسألة هو أنه لا مفر من الإقرار، هنا وهناك، بأننا والغرب نمثل ثقافات متباينة، وأنه ينبغي أن يقال علينا ما يمكن أن يقال على التعدديات الثقافية. لكن علاقاتنا التاريخية

وأوضاعنا الجيو - سياسية وتشابك قضايانا الراهنة وتقاطعها ومتطلبات الهيمنة والصراع من جهة الغرب، ومتطلبات التحرر والتقدم والازدهار من جهتنا، تجعل علائقنا الراهنة والقابلة مع عوالم الغرب دقيقة معقدة ومصدراً لأحوال ملتبسة من الشكوك والهواجس والمخاوف والآمال.

لا شك في أن هذه الأحوال تستدعي نظراً مدققاً ومراجعات شاملة وسياسات للعمل موضوعية فاعلة مأمونة العواقب، خصوصاً حين ندرك صعوبات التفكير والفعل الآتية من الضرورات الخاصة التي تفرضها الأوضاع النوعية لعوالم مفتتة متناثرة متباعدة تحكمها خصوصياتها القطرية أو الإقليمية، ولا تربط بينها أية سلطة مرجعية مركزية تلزمها بهذه السياسة أو تلك. وفي حدود ما هو ممكن لناظر مثلي، فإنني لا أرى أن ساحة الإبصار تسمح لي في الوقت الحاضر بأكثر من التعبير عن عدد محدود من المعتقدات التي تبدو لي ذات نفع وجدوى في تجاوز مخاطر الواقع المباشرة، والتي يلوح لي أنه يمكن الأخذ بها من جانب الكثرة الكاثرة من هذه العوالم التي تهمنا:

الأول: إعادة بناء صورة الإسلام الكونية بما هي صورة منظومة منخرطة في العالم البشري تنشر الرحمة والخير والفضيلة والسعادة للناس - أي صورة «أخلاقية» إيجابية - لا بما هي منظومة كلانية «توتاليتارية» تتوعد المخالفين. وتستنفر لديهم الكراهية والعداء. ويتعين علينا أن نؤكد هنا أن جمال «المثل الطيب المشخص» أعظم فعلاً وأبعد أثراً من الأفكار حتى حين تكون هذه الأفكار جميلة وصادقة.

الثاني: يرتبط بالأول، وهو أن الحكمة تقضي ألا نقع فريسة مفهوم للصراع يجرنا إلى الاحتكام إليه بأدوات غير متكافئة. الصراع ظاهرة طبيعية، لكن المصلحة تقضي بمحاصرته واستيعابه وتجنب الوقوع في شركه.

الثالث: المواظبة على الاعتقاد القديم بأنه لا مفر من تمثيل الوجوه الإيجابية من الحداثة الغربية، خصوصاً تلك المتعلقة بالعلم والعقلانية والتقنية والتنظيم.

الرابع: تجريد صورة مطابقة لحضارة الغرب وثقافته تسمح للذات العربية والإسلامية بأن تشكل لنفسها فهماً خاصاً - ذاتياً وموضوعياً - لهذا الغرب،

على غرار ما سعى الاستشراق إلى تحقيقه في حالة «الشرق»، ليكون الوعي بالغرب ومقارنته والحوار معه ومضاهاته أبعد عن الأسطورة والأوهام وأقرب إلى الموضوعية والحقيقة، وليسهل تحرير (الذات) من عقدة النقص التي تسكنه قبالة تفوق (الغير) وهيمته (حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ١٠٥ - ٧).

الخامس والآخر: أن يكون منا على بال على الدوام - وهذه وظيفة الدولة على وجه التحديد - أن التغيرات والتحولات العميقة التي تتعرض لها مجتمعاتنا اليوم تفرض على الفور تصميم «سياسات دفاع اجتماعي» حقيقية مشخصة، وتوجب على الفور وضع هذه السياسات موضع التنفيذ الفعلي، لا أن تظل مجرد تجليات نرجسية لتكنوقراطيين أو مثقفين أو موظفين يعلمون مقدماً أن «الحفظ» هو المصير الوحيد الذي ينتظر ملفاتهم.

ثم نعود إلى مسارنا الأصلي لنقول في شأن الموقف من حضارة الظواهر ومن حضارة الأعماق: إن المسلم يستطيع أن يقول لمن يمثل مطلق حضارة الظواهر الغربية ويجتزئ بها على وجه التفرد إن المنفعة والتقنية والعقلانية الاختبارية والسعادة القائمة على اللذة ليست هي كل ما يقصد إليه الإنسان في وجوده الفعلي، فإن مطالب الروح هي أيضاً حقيقة بالقدر نفسه، والنظرة الشاملة إلى العالم التي تجسدها الرؤية الإسلامية تستجيب استجابة مطابقة لما تنشده حضارات الأعماق من الخلاص الروحي للإنسان، ولما تنشده حضارات الظواهر من توجيه الفعالية البشرية إلى عالم من الظواهر عقلاني تقني ينشد اللذة والسعادة والحرية. إنها تركيب بين «العقلنة» المتجهة صوب العالم الموضوعي الخارجي و«الذاتية» المتوهجة في الجوهر الباطن المحركة لأشواق الإنسان الأبدية.

ومع ذلك فإن التركيب - في الصيغة التي يمثلها المسلمون لأنفسهم في قبالة غيرهم - بين رؤية حضارة الأعماق ورؤية حضارة الظواهر لا ينبغي أن يعني أنه الصيغة التي يتعين على جميع البشر الأخذ بها بفضل شمولها لجملة التطلعات الجوهرية الإنسانية. إن الصيغة هي بكل تأكيد أرحب وأشمل، لكن ما أشار إليه ليون برنشفيك ذات مرة من أن الإنسان يولد إما أفلاطونياً وإما أرسطياً يصدق في كثير من الأحوال. وليس علينا أن نفترض أن جميع الناس يطلبون المركب من الاثنين، لكن ربما كانت وسطية هذا المركب قادرة

على جذب عددٍ أكبر من الناس، وإلا فإن فريقاً منهم - وربما كان هو الفريق الأقلّي - سيتعلق قطعاً بالأعماق، بينما سيتشبث فريق آخر بظواهر الوجود المشخصة. ويترتب على ذلك أن المسألة هي مسألة «اختيار» حياتي بين ممكنات ذات أصول ومسوغات مختلفة من شأنها أن تفسح المجال لتعددية ثقافية لا ترتبط بمسألة الصدق أو الخطأ بقدر ما ترتبط بما هو «مناسب» لهذا الإنسان أو ذاك. إن «تفهم» هذا الوجه من الأمر يجعل من «العلاقة الصراعية» مجرد إمكانية محتملة لا ضرورة حتمية.

معنى ذلك أنه ليس على المسلمين أن يتصوروا علائقهم بالحضارات الأخرى وأهلها إلا على سبيل التفاعل والتواصل، فما هو مشترك بينهم وبين أولئك وهؤلاء يصلح لأن يمثل جسوراً طيبة لتواصل وتدافع طبييين. وفي اعتقادي أنه مثلما ينفر المسلمون من انكفاء الإنثنيات القومية أو الجماعات الطائفية على نفسها في أقطارهم فإن عليهم أن يتوقعوا نفوراً مماثلاً، إن لم يكن أعظم، من الشعوب والدول التي يستقرون فيها ويحيون، إن هم اختاروا، صوناً لخصوصيتهم ودينهم، طريق ما سيسميّه مخالفوهم بـ «الغيتوهات الإسلامية»، فإن خطرهما عليهم في المستقبل لن يكون محدوداً. ولأنني أؤمن بأن الإسلام ليس ضعيفاً، وبأن المسلمين الذين يخالطون الحضارات والثقافات الأخرى قادرون على تجسيد نماذج بشرية قوية جاذبة، فإنني لا أتردد في قبول ما يمكن أن أسميه بـ «الاندماج الإيجابي» القائم على أسس الخصوصية والاستقلال والتمثل والتفاعل والفعل أيضاً، لا على أساس الانصهار والذوبان في الثقافات «الأخرى». وذلك أمر ممكن، وما عليهم في هذه الحال إلا أن يجعلوا من أنفسهم هذه النماذج الواقعية الجاذبة التي تخوض بحور هذه الحضارات والثقافات المتدافعة بقسوة حيناً وبرحمة حيناً آخر، وتُخبر رهانها الحضاري القاسي. إن مذهباً كهذا لا يمكن إلا أن يكون مذهباً «إنسانياً» يقدر أن حياة الإنسان على الأرض مشرعة على الإمكانيات كلها، وأن دعوى امتلاك الحقائق الكبرى والانفراد بها هي دعوى ملازمة للوضع البشري، فليس يضير المسلمين أن يقول غيرهم إن ما عندهم هو الحقيقة، ولا ينبغي لهذه الدعوى أن تفقدهم صوابهم وتوهمهم أن ما لديهم باطل، فمرارة الحقيقة على الأرض أن كل الناس يتحلونها لأنفسهم، ولا سبيل إلى تجاوز هذه الحالة الجهنمية إلا بالحجة والمثل الطيب وإبداع الأوضاع والشروط الجاذبة التي تمثل منابع إعجاب أو إغراء روحي أو رضى. وكل

يحمل مسؤوليته على كتفيه. إن صورة المسلمين في العالم اليوم، ولأسباب لا يتسع المقام للخوض فيها، لا تبعث على الغبطة كثيراً، وكل شيء يوجه إلى الدعوة إلى إعادة بناء صورة الإسلام الكونية على ما نبهت إليه قبل قليل. وههنا لا بد من تكرار القول إن جمال «المثل الطيب المشخص» أعظم فعلاً وأبعد أثراً من الأفكار والمعتقدات حتى حين تكون هذه الأفكار والمعتقدات جميلة وصادقة. وليكن منا دوماً على بال أن «الآخرين» لا ينظرون أولاً إلى صورة الإسلام على ما هي عليه في أنقى وأصفى صيغة مكتوبة في «اللوح المحفوظ» أو في أذهان علماء الإسلام ومنظريه، ثم إلى المسلمين الذين يتحركون على الأرض وبين الناس، ولكنهم ينظرون أولاً إلى هؤلاء ثم بعد ذلك إلى تلك؛ لذا وجب على المسلمين أن يتوخوا في فعلهم على الأرض سلوك «الطريق الملكي»، فيقروا بما تحمله حضارات الأعماق والظواهر من القيم الجاذبة ومن مقومات القوة والتأثير على البشر، ويختاروا سبيل التعاطف والتواصل وتآلف القلوب، لا سبيل الاستعلاء والازدراء والفكرة «التبشيرية» الدائرة على الاختيار الراديكالي البديل وعلى ما يمكن أن أسميه بـ «الصدمة الثقافية» النكدة، أعني أن نكون مصدراً لأفكار وأفعال تولد عند (الآخرين) لا الكراهية والنفور والاستهجان فحسب، وإنما أيضاً إرادة الاجتماع على قهرنا و«تصفيتنا» تصفية ثقافية ومادية شاملة.

ذلك أن هذا الوجه من الموقف ينبغي أن يعني إنكار مذهب «تصادم الحضارات» الذي روج له في السنوات الأخيرة عددٌ من المفكرين والاستراتيجيين الغربيين المحافظين، إذ اعتبروا أن مركز التهديد الذي تداعى بهزيمة الشيوعية قد انتقل إلى مواطن حضارية أخرى في «الجنوب»، وأن الخطر الإسلامي يأتي في مقدمة محاور التهديد الجديدة لحضارة الغرب. فبعد أن تكلم برنارد لويس على «عودة الإسلام»، راح يؤكد في حديثه عن «جذور الغضب الإسلامي» أننا «نواجه عصر الحضارات المتصارعة بحق». أما صامويل هانتنغتون فقد افترض في مقالته المدوية التي نشرها في صيف عام ١٩٩٣م، أن المنبع الأصلي للنزاع والانقسام في العالم في المستقبل لن يكون في أساسه إيديولوجياً أو اقتصادياً، وإنما سيكون «الثقافة». ستبقى (الدولة - الأمة) المحرك الأقوى للشؤون الدولية، وستكون الخلافات السياسية العالمية بين الأمم والمجموعات ذات الحضارات المختلفة، وستوجب على الغرب أن يتصدى لبعضها سياسياً وعسكرياً، خصوصاً الإسلام والكونفوشية،

الذين يتصور هانتنتون أن «تحالفاً» بينهما هو في طور التشكل عبر قنوات تجارة الأسلحة. وحول مخاوف فرانسيس فوكوياما من مخاطر تنامي القوة العسكرية لبعض الدول الآسيوية دعا هانتنتون إلى «الحد من القوة العسكرية للدول الكونفوشية والإسلامية، ووقف خفض القوة العسكرية الغربية، والإبقاء على التفوق العسكري الغربي في آسيا الشرقية والجنوبية الشرقية»، وعلى «قوة عسكرية واقتصادية كافية لحماية مصالح الغرب بإزاء الحضارات غير الغربية». أما الاستراتيجيون العسكريون فتشير خططهم إلى التسليم بهذا التوجه، إذ حثوا الخطو في طريق الاستعداد للمواجهة والبحث عن تكنولوجيات عسكرية جديدة ونظم دفاع ووقاية استراتيجية جديدة (قوات الانتشار السريع، القوة الجوية والتقنية العالية، التهديد النووي، تغيير طرق الحصول على المعلومات، مقاومة انتشار أسلحة الدمار الشامل... إلخ).

لا يخفي بعض المسلمين غببتهم بهذا الوضع: الغرب من طرف، والعالم الإسلامي من طرف، قوتان هما «الأعظم»! ويبدو أن هذه الغبطة تعكس «حالة تعويضية» عن واقع التصور الذي يكتنف الإسلام والمسلمين منذ قرون عديدة. لكن الحكمة تقضي بأن ننظر إلى الوضع في أبعاده الحقيقية لا في أبعاده المصطنعة أو المتوهمّة، فالحقيقة هي أن هؤلاء المفكرين والاستراتيجيين الذين يجسدون مصالح القوى السياسة أو الاقتصادية أو العرقية أو العسكرية التي يرتبطون بها لا يقصدون إلا إلى أمر واحد، هو تصعيد الرعب والخلاف والصدام مع الدول والشعوب والحضارات «الأخرى» من أجل السيطرة والهيمنة وحماية المصالح وضمان وتائر التطور والنمو والرفاهية في العوالم الغربية، وهم يتشبثون بمنطق للحياة والصراع والسيطرة لا يتقبل أي ضرب من «مشاركة الآخرين» في التقدم بالوضع البشري. إن هذا المنطق «الإقصائي» يجد ما يقوى به وما يتعلل به في دعوة بعض المسلمين إلى مناصبة الغرب وأهله العداء المطلق، وإلى اختيار طريق التصلب في النظر وفي الفعل في الداخل وفي الخارج. والحقيقة أن المسلم الغافل وحده هو الذي يمكن أن يسمح لنفسه بتقديم المسوغات «المشروعة» لأصحاب النظريات والتصورات «البارانوية» - وفقاً لوصف (ماريانو أغير) - من أمثال برنارد لويس وفوكوياما وهانتنتون. أما حكماء المسلمين فإنهم يعلمون أنه إذا لم تكن هذه النظريات مجرد أوهام مخترعة أو مصطنعة فإنه لن يكون لها من غاية سوى تصعيد الرعب وتسويغ الهيمنة وضمان سيطرة «الحضارة

الواحدة». ولأن هذه التصورات والرؤى «الإقصائية» لا تجد في الغرب نفسه إلا نفرأ قليلاً يسلم بها، وأغلبية المفكرين لم تقابلها إلا بالنقد الشديد، فإننا نستطيع أن نكون مطمئنين إلى سلامة المذهب الذي أخذنا به، وهو أنه ليس يجدر بالمسلمين أن ينساقوا وراء إغراءات الصراع واستفزات الصدام حتى في أشد الأوضاع ضيقاً وأدعائها إلى سلوك الطرق «اللاعقلانية». ومثلما دعا (ماريانو أغير) أوروبا إلى عدم الاسترسال في تصعيد الرعب النووي الذي تطالب به بصوت عالٍ كل «لوبيات» صناعة الأسلحة»، وإلى رفض الرؤية المغلقة والمبسطة للتصادم الحضاري واقتراح نموذج «حوار الحضارات» بدلاً منها (حضارات متحاربة، لوموند ديبلوماتيك، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤)، يستطيع أي مفكر مسلم، في الطرف المقابل، أن يوجه إلى أقرانه دعوة مماثلة ذات شعب ثلاث: التواصل والتفهم والتعاون الثقافي والحضاري الكوني، إعادة بناء النسيج التركيبي للجاذبية الثقافية الإسلامية، الانخراط على نحو حثيث متعظيم في معركة الإنتاج والتنمية والتقدم.

وتفرض الوقائع كلها أن نعود من جديد إلى الواقع «العربي» في جملة هذه الوجوه المختلفة من المسألة الحضارية الإنسانية، فعلى الرغم من شمول «عالم الإسلام» الحضاري للعوالم العربية المختلفة، إلا أن «عالم العرب» الذي تمثل حياته ووجوهه وتقلباته في كل يوم وليلة يتطلب قولاً أخص في السياق. ومع أنه يغلب عند (الآخرين) أن يوحدوا بين «الواقعة الإسلامية» و«الواقعة العربية» إلا أن تطور الأوضاع في العقود الأخيرة من هذا القرن قد جرد أوطاناً ودولاً مستقلة من وجهه، وخصوصيات ثقافية - وطنية أو قطرية أو إقليمية - من وجه آخر. وبعد أن قربت «الحقبة الناصرية» بين عوالم العرب وجعلتهم يآلفون فكرة «عالم عربي موحد» - وهي أعظم فضيلة جسدتها هذه الحقبة - جاءت وقائع العام ١٩٩٠ النكدة لتفكك «أواصر القربى» العربية ولتزعزع الأسس النفسية لأطروحة «العالم العربي الموحد». ولقد أسهم التحول في الفكر السياسي الإسلامي إسهاماً حاسماً في الحيلولة دون الرد إلى مرجعية إسلامية شاملة، من حيث اعتقد أصحابه أنهم يحققون النقيض تماماً، أي الثورة الحضارية الإسلامية الشاملة. فالحقيقة هي أن الراديكالية الإسلامية الجديدة قد أقحمت الذات الإسلامية - في محيطها العربي - في حومة صرير مرير جرد الإسلام نفسه من قوته الاجتماعية التقليدية، وجعله منبع حذر وشبهة وخوف، على الرغم مما يبدو عليه، على السطح، من قوة ومنعة

وبأس. أما في المحيط الدولي فقد هيات هذه الراديكالية للقوى التاريخية التقليدية المعادية للإسلام - وحملته من العرب على وجه الخصوص - كل الأسباب الكافية لتجريد سياسات «تشويه السمعة» والتحجيم والتفتيت والإضعاف والإفقار، وتجريد الإسلام نفسه من جاذبيته الإنسانية وسحره الكوني، ودفعه إلى حالة من «الغربة» وقطع الأواصر مع مجتمعاته ودوله الأصلية، ومع العالم الخارجي والعوالم الحضارية الأخرى.

في أوضاع التشطي العميقة التي تلفّ عوالم العرب، ما هي الطرق التي يجدر بهذه العوالم أن تتبعها، حين يتعلق الأمر بالجري الحضاري في حدوده التي تتردد بين الذات والغير؟ ليس ثمة طريق واحدة، فالطرق متعددة؛ أولها: الارتداد إلى المخزون المتمثل في «حضارة التراث». ثانيها: الاعتماد على الذات بمعطياتها الموضوعية الحاضرة المتوفرة وإدارة الأمور على «المحور القومي» التاريخي. ثالثها: الانخراط في الحداثة «المدنية» انخراطاً شاملاً مطلقاً وتمثّل تجربة (الغير) الظاهرة جملةً وتفصيلاً.

بيد أنه ما من طريق واحدة من هذه الطرق يمكن أن تفضي وحدها بالعرب في جملتهم إلى الغايات التي يتوخون إدراكها، والعقبات التي تثيرها كلّ واحدة على حدة عقبات كأداء، والنتائج العملية المترتبة على أخذ هذه أو تلك على نحو منفرد يمكن أن تكون فقيرةً عقيمةً إلى حدٍّ بعيد على المدى المنظور على الأقل.

فأولاً: ليس بالأمر الخفي أن إعادة تمثّل التراث وتجسيده بكامل هيئته ومعطياته وشروطه التاريخية تدخل في باب الممتنع، لسببٍ واحدٍ على الأقل، وهو أن قدراً عظيماً جداً من مادة التراث قد فقد قيمته الإجرائية، وما تبقى منه من «تراث حي» لا يكاد يتجاوز قطاع «المبدعات الفنية» الخاضعة لتفاوت الأذواق وتباينها ولتطور الحساسية الجمالية بوجه عام. أما ما يتصل بالعلوم والأفكار والمؤسسات والنظم والمصنوعات فلم يبقَ له إلا قيمة «تاريخية»، جليلة من غير شك، لكنها غير «فاعلة». بكل تأكيد ثمة قطاع من التراث احتفظ بدلالته ومزنته، هو قطاع العلوم الدينية، بيد أن هذا القطاع لا يكتسب مطلق أهميته إلا في إطار مرجعية دينية خالصة للتراث. وحتى تصبح هذه الطريق ذات جدوى حقيقية وفاعلية لا تُنكر يتعيّن الالتحام بالواقع المُعطى وإبداع تراث جديد يُدمج ذلك «التراث الحي» فيه. وبطبيعة

الحال سيكون لهذه الطريق أبعاد مختلفة تمام الاختلاف وأهمية لا حدود لأثرها وعظمها إذا ما وُجِّهَ التراث الحي والواقع بالنص الديني. لكن هذه الطريق ستكون محفوفة بالمخاطر العظيمة، وقد تنتهي إلى طريق مسدودة - على ما هو ماثل حالياً في هذا العقد الأخير من القرن - إن تمت قراءة هذا «النص» وفق منظور سياسي متصلب يناصب الأفراد والمجتمع والدولة عداً لا يرحم، وإن استخدمت آليات التشهير أو التخويف أو التكفير أو العنف في معالجة مسألة «الاختلاف» والتباين في القراءة أو الاجتهاد، وهُجِرَ مبدأ (التسامح) هجراناً بيناً.

وثانياً: لا أحد يشكّ أبداً في أن الاعتماد على الذات شرط لازمٌ ضروريٌ لكل بناء قومي ولكل نهضة حقيقية ولكل تقدّم إنسانيّ ممكن. ومن الثابت أن إلغاء الإرادة الفردية والجماعية للأمة وأبنائها واتخاذ قرارٍ «قومي» بالالتحاق بأمة أخرى أو بحضارة أخرى على سبيل «التبعية» الخالصة لا يمكن أن يعني إلا أمراً واحداً، هو تدمير الطاقات الحيوية الذاتية لهذه الأمة، والإيدان بفشلها وبخروجها من التاريخ الحي. بيد أن هذا الشرط ليس كافياً، إذ إن التطور الذي أَلَمَ بمجمل العالم في هذا القرن حرم الأمم، كبيرها وصغيرها، من نعمة الاعتماد المطلق على الذات. ولقد فرض السباق الحضاري في القرنين الأخيرين، وفي هذا القرن الأخير على وجه الخصوص، جملةً من العلاقات التواصلية والصراعية التي تَرْتَبُ عليها بالضرورة التفكير مع الآخرين، والعمل مع الآخرين، حين لا يفرض واقع الأحوال وظرف الواقع أو التاريخ التفكير والعمل على نحو «مضاد للآخرين». وفيما يتعلق بالحاضر العربي لا أحد يشك في أن العرب، في جملتهم، يمتلكون من الطاقات البشرية والمقدرات الطبيعية والإرادات الفاعلة والمعطلة والقوى «الممكنة» - أي الاستعدادات الكامنة فيهم «بالقوة» - ما يستطيعون به توجيه وجودهم ومستقبلهم على نحوٍ يمكن أن تدرك آثاره حركة العالم بأسره وتؤثر تأثيراً حقيقياً في تطوره ومساره. لقد أفصحت هذه الطاقات والقدرات والإرادات والقوى «الممكنة» أو الكامنة عن نفسها في ما أمكن تسميته منذ أواسط هذا القرن بالحركة «القومية العربية»، وهي حركة أصيلة نبيلة تمد جذورها العميقة في حق العرب الطبيعي في أن يعودوا «أمة واحدة»، وفي أن يكون لهم مكانٌ طيبٌ تحت الشمس، وفي أن يتمتعوا أبناءهم بالحرية والرفاهية والسعادة في عالم الحداثة الذي يُغَدِّد السير في هذه الطرق. لقد كان من الممكن فعلاً لهذه الطريق أن تكون مؤدية

ومجدية، بيد أنها وقعت في انحرافين عظيمين؛ الأول أنها بعد وعيها لذاتها وإدراكها لصورة نفسها ولحقائق ذاتها - التي كان قسمٌ كبيرٌ منها في واقع الأمر مجرد أوهام - أخذتها «العزة» بنفسها وتوهمت أنها تستطيع، بفعل قطيعة مطلقة مع «حضارة التراث» وموجهاتها الرئيسة، أن تستند إلى وهم «نيتشوي» هو وهم الإنسان العربي الخارق، وأن تقيم تركيبات إيديولوجية لأمة عربية قابلة لا يحتل فيها الإسلام - لا الإسلام العقدي ولا الإسلام الحضاري - أية مكانة خاصة. وقد ترتب على ذلك ضياع فرصة تاريخية فذة كان يمكن لها، بفضل تركيب عظيم ممكن بين الإسلام من ناحية والدفعة الحيوية القومية من ناحية أخرى، أن تقسر الأقدارَ على أن تتخذ مساراً غير المسار الذي اتخذته من بعد. ولقد حاول المفكر المسيحي النافذ البصر ميشيل عفلق أن يتدارك هذا الخطر في جملة الأفكار التي خص بها «الرسول العربي»، لكن جلّ أتباعه وكثيرين من القوميين الآخرين لم يأبهوا بأفكاره، وغدوا السير في طرق قومية لا ترى أن المسألة تستحق عناء التفكير والنظر والاعتبار، لا بل إن كثيراً منهم اتجهوا إلى ما يمكن أن أسميه بـ «علمانية فجّة»، أثارت النفور والعداء وجردت نفسها والذين يتمثلونها من مخزونٍ عظيمٍ من الطاقات الإنسانية التي كان يمكن لها أن تقيم هذا المركب الحيوي الذي ألمعت إليه، لكن الفرصة ضاعت، والطريق لم تفضِ إلى شيء. أما الانحراف الثاني فقد تمثل في التنكب عن طريق الحرية، وفي وقوع «القوى القومية» العربية في منظومة السلطة الجبروتية الاستبدادية وفي أسطورة «البطل» المدمرة. إنني لا أزعم أن الفكر القومي العربي قد استلهم الأفكار النازية والفاشية التي عرفت ألمانيا هتلر وإيطاليا موسوليني، لكنني لا أدفع أن يكون هذا الفكر قد تمثل صورة مركبة من «الخليفة العربي» المستبد العادل، ومن «البطل» الذي أغلت من شأنه الرومنسية الأوروبية. قد يتوجب علينا أن نضيف إلى هاتين الصورتين صورة الإنسان النيتشوي أيضاً. وفي جميع الأحوال لا أحد يشك في أن القوى القومية والوطنية التي نجحت في تسلم مقاليد الأمور في عدد من الأقطار العربية منذ مطالع الخمسينيات من هذا القرن قد سارعت إلى إضفاء صورة البطل المخلص المعصوم على أولئك الذين قادوا هذه الأقطار وأداروا دفات الحكم فيها. واختصاراً لطريق الإصلاح وللوصول إلى الأهداف الكبرى المنشودة تم تسويغ سياسات الاستبداد وتغيب فكرة الحرية تغيباً مطلقاً، ولم تستردها الذاكرة إلا بعد أن بددت المغامرات الفردية المدمرة، على نحو

فاجع، الأحلام العربية كلها، وسدت الطرق القومية الواعدة كلها. والحقيقة أن انسداد الآفاق القومية هذا لا يقطع الطريق فقط على إعادة بناء أفي حضاريّ عربيّ متكامل متصل الأسباب بآفاق حضارية إنسانية أخرى فحسب، وإنما هو أيضاً يُحدث انفصاماً خطيراً داخل أجواء الذات العربية نفسها؛ فمنذ أن حل بالنظام العربي القديم ما حل فقدت «المرجعية العربية» كامل جلالها وقوتها وسطوتها وسحرها، ولم يتبقّ منها إلا مظاهر وأشكال لا يعوّل عليها في شيء. أما المعيار النهائي فقد أصبح الشأن القطري الخاص، والمصلحة الذاتية لكل بلد أو نظام، والخصوصيات الفردية للأقطار العربية المختلفة. ويبدو أن اللغة وحدها هي التي بقيت من جملة الروابط التي تكلم عليها قادة الفكر القومي الأوائل، أما الروابط الأخرى فقد بددتها المشاعر العميقة العدوانية التي بات يعبر عنها أبناء هذا القطر أو ذاك بإزاء أبناء هذا القطر أو ذاك، وليس استخدام عبارات غريبة كعبارة «العرب العرب» و«العرب غير العرب» إلا وجهاً لهذا الانشطار المتعدد الوجوه والأشكال الذي أتى على الوحدة القومية العامة التي ستقوم في وجهها بعد اليوم كل الخصوصيات «العربية» الإقليمية أو القطرية أو القبلية، وعلينا أن ننتظر طويلاً ونعمل كثيراً من أجل ردّ الأمور إلى نصابها، وقد لا تُردّ إلى أكثر من حالة من حالات «التضامن» الهش الذي يتهدهده ما لا عدّ له من بُنيّات الطريق.

وثالثاً: تُشخّص الحداثة بما هي تيار جارف للوعي وللقواعد الحضارية التقليدية، وتفرض نمطاً جديداً أو معدّلاً من التفكير ومن الفعل. وهي إن استقرت بكل حدود منطقتها وطبيعتها وفق المعنى الراديكالي الذي ألمعت إليه آنفاً فإنها ستحدث انشقاقاً عميقاً في الأجسام المجتمعية العربية التي احتلت قواعدها، وستزيد من فوضى القيم السائدة واضطرابها، ومن الصراع الذي أججته مظاهر الحداثة المحدودة التي انتشرت خلال هذا القرن وتعاضم انتشارها في العقود الأخيرة منه. والحقيقة أن التمسك بحداثة مطلقة غير مقيدة في العالم العربي - حدودها عقلانية ذرائعية وليبرالية قصوى وعلمانية راديكالية - لا يعني تفجير هذا العالم من الداخل فحسب، وإنما يعني أيضاً الذهاب في الطريق المضاد لمنهج إنساني عقلاني في التطور الإنساني، واحتقار حق البشر في أن يتحولوا «روحياً» ومادياً بأقل الطرق عذاباً وإيلاماً وعنفاً وقهراً. قد يكون في هذا المثال في «التغيير» إدانة صريحة لأساليب «العنف الثوري» الذي صاحب حركات التغيير الكبرى، كالثورة الفرنسية أو

الثورة البلشفية فضلاً عن كل الثورات الدموية التي عرفها القرن العشرون خاصة، لكن الحقيقة هي أننا اليوم بتنا أكثر اقتناعاً وإيماناً بطرائق التغيير السلمية الآمنة من إيماننا بطرائق التغيير العنيفة، خصوصاً بعد أن تبيننا بآم أعيننا إلى أي مدى هي جائرة وبائرة - في نهاية المطاف - تلك الثورات الكبرى التي أرادت أن تهدي السعادة للإنسانية على أطباق من الجمال والدمار والعذاب. وفيما يتعلق بالعالم العربي فإنه يتعين علينا القول من دون لفّ أو دوران إن «الحداثة الآمنة» هي التي ينبغي الأخذ بها وتعزيزها. والحداثة الآمنة تعني أن لا نلجأ إلى «الصدمة الثقافية» العنيفة الدائمة من أجل إحداث التغيير والتحول إلى عالم حديث منظم فعال مُجدٍ. ومثل هذه الحداثة تأذن بتجنب عمليات «العنف الثقافي» التي تحدثها الحداثة السافرة الخارقة للقطاعات الاتباعية أو السلفية أو المضادة للحداثة في المجتمع. وينبغي أن يكون منا على بال أن الحداثة الأوروبية والأمريكية لم تعزز وتستقر قواعدهما في البلدان التي تعززت فيها واستقرت إلا بعد صراع طويل وكفاح مرير وجهود موصولة، ومن الحكمة والإنصاف أن تُعطى المجتمعات العربية التقليدية فرصة تقبل مظاهر الحداثة بتأنٍ وتفكر وتحليل ونقد و«تصفية» أيضاً. وليس القصد من ذلك التسليم بأن نمطي الحداثة والتقليد هما نمطان ينبغي أن يظلا متجاورين تجاوزاً سلبياً، كل واحد منهما يكفي بذاته ويعمل لذاته في حدود دائرته المغلقة الخاصة، وإنما المقصود أن يهيئ كل منهما نفسه لوضع «الحوار» وحمل مبادئه الخاصة بأدوات الثقافة والتوصيل الحرة «الإنسانية» كي تلتقي الأطراف في نهاية المطاف عند نقطة يصبح «التعايش» معها ممكناً خارج دائرة الصدام العنيف، فلا الطريق الاتباعي الخالص سيكون كافياً لتوليد الرضى والاقتناع عند الجميع، ولا الحداثة الجذرية ستولد الرضى عند الجميع. والسبيل للخروج من هذه المآزق التي تحشرنا فيها أنماط النظر والفعل المتفردة - الاتباعية التراثية، والقومية والحداثيّة - أن يخفف كل واحد منها من غلوائه وأحاديته وتفردّه، وأن يرضى أصحاب كل مذهب بأن يراجعوا الموقف من (الغير)، الذي يمثل نمطاً مختلفاً في التفكير وفي الفعل، وبأن يستبدل كل واحد بمضادات فكره - من تقليدي أو زنديق أو كافر أو متحلل أو متخلف أو غير ذلك - فكرة الغير «المختلف» الذي يمكن البحث معه في آليات العمل من أجل «مركب مؤتلف» - لا متحد - يسلم بالطابع «الإنساني» لقيم المجتمع الذي ينتمي إليه ويرضى بإمكانية

التحولات الاجتماعية والسياسية بمنطق الإقناع وضرب المثل الطيب وإنفاذ سياسات ضغط آمنة أو سلمية في حقل إدارة الدولة، حتى لا تكون هذه عدواً للأمة أو المجتمع، وإنما ممثلة لهما راعية لحقوقهما ساهرة على خيرهما. ويمكن أن يكون ظهيراً لهذا المذهب في النظر ما نبه إليه السيد يسين عن وجوه التقصير المختلفة في مواقف ورؤى هؤلاء الفرقاء جميعاً، «فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية التي تحرك البشر في استراتيجيته الثقافية مقصر تقصيراً شديداً في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير، والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكن أن يقنع بالمطلقات من خلال رفع الشعارات الغامضة ومن دون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير (...)» وأخيراً فالخطاب القومي الوحدوي يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بُعد الديمقراطية، لكي يلتحم به التحاماً عضوياً، فقد مضى الزمن الذي كانت تُقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو. كما أن الخطاب القطري عليه أن يجدد نفسه ليدرك أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار الشظايا. فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع في إطار ديمقراطي، فلعل ذلك يكون بداية حل أزمة الهوية» (الوعي القومي المحاصر، ١٩٥). لا شك عندي في أن تضافر وجوه النظر هذه ستوجه إلى كفاية أعلى في البناء الذاتي وفي التفاعل الحي المجدي مع العوالم الحضارية الأخرى، حيث لا تبدو المظاهر الحضارية (للذات) مظاهر لتجمعات همجية أو لقوى ظلامية مدمرة لحضارة الإنسان الراقية. بيد أن التعليل الحقيقي للصورة الكونية للعرب في العالم لن يتحرك قيد أنملة إذا لم تعدل تعديلاً جوهرياً صورة العلاقة الخاصة بين الذوات العربية فيما بينها، أي صورة الذات العربية الواحدة عند غيرها من الذوات العربية، وأكثر من ذلك أن يحدث تطور حقيقي في درجة «التواصل» في الآفاق الوجودية العربية. وهذا ما سيكون موضوعاً للفصل الأخير من هذا العمل.

الفصل الرابع

الإسلام في العاصفة

ليس سرّاً أن الإسلام قد أصبح في النصف الثاني من هذا القرن واحداً من المظاهر الرئيسة لتطور العالم الذي نعيش فيه، في أعيننا نحن وفي أعين كل الآخرين. وليس سرّاً أيضاً أنه يبدو منيع خطير داهم ومصدر قوة «مدمرة» عند استراتيجيي قوى الهيمنة الظاهرة في العالم. ولم يصبح الإسلام مصدر خوف وتوجس ورعب منذ أن جعل منه محرّكو الثورة الإسلامية الإيرانية في أواخر العقد السابع من القرن العشرين مبدأاً للتغييرات الجذرية التي ينبغي للعالم الإسلامي أن يستجيب لها فقط، لكنه كان كذلك منذ أن تحولت (جماعة الإخوان المسلمين) في مصر، وامتداداتها في الأقطار العربية والإسلامية الأخرى، من العمل الإصلاحي الأخلاقي إلى العمل الإصلاحي السياسي أولاً ثم إلى العمل «الثوري» السياسي من بعد ذلك. وبطبيعة الحال كانت نقطة البداية هي التقابل العنيف الذي حدث بين (الجماعة) في مصر وكتلة «الضباط الأحرار» - التي خلصت للرئيس جمال عبد الناصر - في مطلع الخمسينيات، ثم بعد ذلك في أواسط الستينيات، وهو تقابل حوّل مسيرة الجماعة تحويلاً جذرياً من حقل الأخلاق إلى حقل السياسة. لا شك في أن الجماعة كانت تعتبر على الدوام أن دين الإسلام في ذاته لا يميز بين الحقليين، لكن من المؤكد أن المحلل الناظر لا يملك إلا تقرير القول إن البؤرة المركزية في فعالية الجماعة كانت أولاً ذات طبيعة روحية أخلاقية، وأنها أصبحت بعد إعدام سيد قطب خاصة، سياسية ثورية صريحة. أما ما حدث في إيران بعد ذلك، وفي السودان من بعد، فقد عزز هذا النزوع الذي وجد له ظهيراً في الجماعات الإسلامية الراديكالية التي أدارت حجر الرحى على الدولة والخلافة والرسالة السياسية الانقلابية للإسلام.

يقول المراقبون والمحللون السياسيون والمثقفون المهتمون وكثير

من الباحثين والمفكرين إن الإخفاق الشامل للأنظمة السياسية «الوطنية» والقومية والاشتراكية في العالم العربي هو الذي ولد ما أطلقت عليه أجهزة الإعلام الغربية اسم «الأصولية الإسلامية». وقد رددتُ أنا شخصياً مظاهر هذه الحركة إلى ما أسميته بأزمة الآفاق المسدودة. لكن الذي أحرص على تقريره تقريراً نهائياً هو أن الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة ليست «ردة فعل» بإزاء الإخفاق العربي الشامل بقدر ما هي تعبير مستمر عن تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضي لا تعبت فيه قوى الفساد الضاربة في نشدان الدنيا وجبروتها وغلبتها. أما أزمة الآفاق المسدودة فقد هيأت لهذه الحركة دواعي القوة والجاذبية ومسوغات الدعوى بأن تكون البديل الطبيعي لتلك القوى التي كانت وراء الإخفاق والهزائم والفشل. إن التطلعات القديمة المتجددة التي توجه فعل هذه الحركات ماثلة أصلاً في التيار الديني السياسي الذي بدأ بشكل منظم مع (أصحاب الحديث) في نهايات القرن الثاني الهجري وفي القرن الثالث، وكان من أبرز أعلامه يحيى بن معين ويزيد بن هارون وأحمد بن نصر الخزامي ونعيم بن حماد وأحمد بن حنبل وأتباعه. لقد مثل هؤلاء الرجال - الذين درستُ قضيتهم دراسة معمقة في كتابي (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام) - طرفَ التقابل مع السلطة الدنيائية التي مثلتها دولة الخلافة العباسية، وحدَّ المنطق التقابلي الصراع بين تيار أهل الدين الطالبين لدنيا توجهها الرحمة والعدالة الشرعيتان، وبين أهل الدولة الدنيائية الذين يطلبون الخير الخاص والملك والدولة والسلطة ويعضون عليها بنواجز الغلبة والجبروت والظلم. لقد كان الظفر دوماً حليف الدولة الدنيائية، ولم يقيض أبداً لأهل الدين أن يقلبوا الأوضاع، لكن جهودهم من أجل «تغيير المنكر» لم تتوقف أبداً. وعملياً اتخذت هذه الجهود مراتب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) المعروفة، وفي الغالب الأعم الأشكال الإصلاحية المتمثلة في النصيح أو الوعظ أو ضرب المثل الطيب أو «الحسبة»، أو «المطوعة» أو غير ذلك من آليات «سلمية» على وجه الإجمال. ومع أن النوايا الثورية أو الانقلابية أو مشاريع «الخروج» قد راودت دوماً نفوس الغاضبين من أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنها ظلت محصورةً مكبوتةً أو محاصرةً أو قصيرة اليد محدودة التأثير. بيد أن الفكر الثوري الماركسي الذي عصفت بالقرن العشرين منذ ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧م، وأدى على أراضي عديدة من (دار الإسلام) دور المنافس للسلطة المرشح لاحتيازها، قد

لَقَنَّ أهل الدين دروساً عميقةً في العمل، ووجه برامجهم النضالية إلى حقل السياسة الثورية وطلب الدولة. ومع أن الإجهاز على دولة «الخلافة العثمانية» قد ترك آثاراً حزناً غالباً وثورة عميقة عند قطاعات كثيرة من المسلمين، من رعايا هذه الدولة، إلا أن الذين استأنفوا العمل الديني السياسي عشية الحرب العالمية الثانية وغداة تجزئة عالم الإسلام وإضعافه لم يفعلوا ذلك من أجل استرداد «النظام العثماني»، وإنما من أجل إقامة دنيا محروسة وموجهة بدين الإسلام، مستنديين في ذلك إلى جذور ثقافية وإيديولوجية ممتدة في ذلك التيار الديني القديم الذي اشتد عوده في العصر العباسي الأول، وعاد إلى التفجر منذ أواسط القرن الحالي.

لقد شجع الإخفاق العربي الحركات الدينية - السياسية الإسلامية على الخطو السريع في طريق العمل الصدامي، وفي الدعوة إلى بديل راديكالي للأوضاع القائمة وللهيمنة الغربية ولقيم الحداثة، يتمثل في الإسلام نفسه. وعززت من هذا الخطو أزمة الآفاق المسدودة المتمثلة في فساد الأنظمة السياسية والاجتماعية وفي الأزمة الاقتصادية وفي الانحطاط الأخلاقي العام. وبطبيعة الحال لم يكن الغرب بمنأى عن هذه الأحوال جميعاً، فقد كان في حقيقة الأمر أحد الأسباب الجوهرية لها، مثلما كانت صنائعه المحلية وعناصر التغريب الوطنية وقوى الانحطاط الأخلاقي والفساد الاقتصادي أسباباً أخرى لذلك. وكان ذلك مؤذناً بالخروج من طاعة السلطان والمجتمع الفاسق أو الكافر، وبالدخول في المنطقة الصعبة من مناطق «تغيير المنكر»: مقاتلة السلطان الجائر، والمجتمع الضال، والغرب «الكافر» المعادي. وتمت سريعاً عملية تحويل الجرائر والمسؤوليات، وأمكن تشكيل صورة كونية إعلامية بغیضة مثلت فيها «عودة الإسلام» عودةً للشر والخطر والظلام، وقُدِّمت فيها الراديكالية الإسلامية الحديثة بما هي تعبير حقيقي عن روح الإسلام الشريرة وعن خصائص المسلمين البهيمية.

إن هذا الوجه لحياة الإسلام المعاصر ليس إلا الوجه المركزي المباشر لمشكل الإسلام في العالم الحديث وفي حياة المجتمعات العربية والإسلامية، وهو وجه عظيم الأثر في مستقبل الإسلام في هذا العالم. لكنَّ لهذا المستقبل وجوهاً أخرى جوهرية تتصل بأبنائه أنفسهم من جهة، وبالعالم البشري من جهة ثانية. لقد ألمعْتُ في الفصول السابقة إلى بعض جوانب هذه المسألة،

لكن قولاً آخر في شأن هذا المستقبل ومشكلاته المركزية يظل أمراً مفيداً، على الرغم من بعض التكرار الذي يمكن أن يعثور بعض جوانب الموضوع، وذلك بسبب المكانة المركزية التي يحتلها الإسلام في حياة العالم العربي وأقطاره من وجهه، وفي حياة عوالم الإسلام غير العربية من وجه آخر، وفي صورة المستقبل الكوني بأسره من وجه أخير.

والحقيقة أن وقائع العقود الأخيرة من قرننا الحالي قد كذبت جميع توقعاتنا بشأن المستقبل، حتى لقد أصبح أي قول في شأن الإنسان ومستقبل حضارته ضرباً من الرجم في الغيب، وكلاماً يتعذر إخضاعه لأية أداة من أدوات التحقيق. وكانت فلسفة التاريخ هي الضحية الكبرى لهذه الأحوال الجديدة، فلا قانون الحالات الثلاث جرى أمره، ولا عصر الأنوار أتى أكله، ولا التقدم أفضى إلى مزيد من الإنسانية، ولا الاشتراكية أدركت مراحلها النهائية، ولا العلم بدد الدين، ولا المادية رفعت أعلام الظفر، ولا الرأسمالية حققت للبشر السعادة.. فهل نعدل عن أي قول يدور على المصير وعلى المستقبل؟ الحقيقة أن القصد هو أن نحذر الإفراط في الثقة في ملكاتنا المعرفية المشرعة على بوابات المستقبل، وأن نربط كل تفكير أو قول يخص الإنسان وحضارته القابلة بالمدى المنظور فحسب، وبحدود تقريبية وافترضية في أحسن الأحوال.

والذي يلوح هو أن الأمر فيما يتعلق بمستقبل الإسلام نفسه مرهون بحدين رئيسين: حد (الذات)، وحد (الغير)؛ وبتعبير شارح: الإسلام في ذاته ولذاته - أي بما هو ظاهرة واقعية لها أحوالها المشخصة التي تهتم الذات وأصحابها - والإسلام لغيره، أي بما هو مشروع (للغير) له عنده رجوع خاص من وجه أول، ويهم الإنسان وحضارته ومستقبله بإطلاق من وجه ثان.

والكلام على الذات يطال ثلاثة حدود: الماضي والحاضر والمستقبل، لها ثلاثة تجليات جذرية: في التراث، وفي الواقع، وفي المصير.

لقد كان هاجس التراث هو الهاجس الأعظم للفكر الإسلامي خلال النصف الثاني من قرننا الذي يوشك أن ينصرم، والحق أنه مثل أحد الهواجس الرئيسة للفكر الإسلامي أيضاً، سواء أفهمنا هذا الفكر الأخير بمعنى النفي والإنكار أم بمعنى الحياد وعدم الاكتراث. وعند هذا الوجه ليس يتعذر على الباحث المتفكر أن يتبين في المسألة تيارات عميقة ثلاثة

تجد لها التمثيل نفسه في جل الثقافات الأخرى:

أولها: يتعلق بالأصل، أو بالسلف، أو بالتراث الناجز في «خير القرون» أو عصر التدوين والاكتمال. وتتمثل حاله في عملية «رد» جوهرية إلى الأصول النقليّة، أي إلى «النص»، ودفع جذري لكل جديد مستحدث، على نحو لا يدع مجالاً لأي قول بشري اجتهادي. فالتجربة النصية والتاريخية قد اكتملت ولا وجه لقبول أي تغيير في أحوال الأشياء وفي طرائقنا في النظر أو في الفعل. إنه التيار «التراثي» الذي يتعلل أهله بأنه أنجز أفضل التجارب وجسد «الصورة - النموذج» أو المثال للإسلام في التاريخ. وهذا التيار قائمٌ مستمرٌ يجد أذاناً مصغية كثيرة، ويعبر عن نفسه في أشكال متفاوتة من الاعتدال أو الحدة: السلفية التقليدية حيناً، والسلفية الجديدة حيناً آخر، والأصولية الإسلامية في مصطلح «الغير» حيناً ثالثاً، والرؤية الحضارية حيناً رابعاً.. وحين يُسحب هذا التمثيل إلى دائرة الحضارة يصبح لسان حاله القول «إن الحضارة متكاملة قد تشكلت وآتت ثمارها، هي الحضارة العربية الإسلامية، وإن هذه الحضارة، بمضمونها التراثي، ليست مجرد إنجازات عادية عارضة، برغم ما فيها من عارض - وإنما هي في صميمها «روح» ونمط في التفكير والفعل والعيش، قد أثبتت بلا نزاع جدارتها، وأنها خير حضارة أبدعها الإنسان، وأن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن إرادة بتراء. وقد تضيف، لتعزيز هذه النظرة، القول إن الإنسان في الحضارات الأخرى - وحتى في الحديثة المتقدمة منها - لم يلقَ إلا الشقاء والبؤس والطرق التي لا تؤدي إلى شيء، أما في تلك الحضارة فقد بلغ من السعادة حظاً لا مزيد عليه من هذه الحياة الدنيا» (كتابي: نظرية التراث، ص ٢٣).

ثانيهما: يفرض «قطيعة» مع الماضي وتراثه، ويتمثل التراث في أحسن الأحوال تراثاً تاريخياً أدى وظيفةً ورحل، أما في أكثر التقديرات جحوداً باعتبار، وتحرراً متفائلاً باعتبار، فيذهب إلى القول «إن طاقات الإنسان الخلاقة قد عطلت في التراث السالف وفي (التقليد)، وإن الإنسان لم يته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي دَرَسَتْ، وإن من الضروري، ومن الممكن، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان بتحريره من قيود القديم والتقليد وإطلاق طاقاته

المبدعة كي يتسنى له تحقيق ما يُنتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد» (المرجع نفسه). إنه المذهب الليبرالي أو الحر بأشكاله المختلفة: اللأدرية، الشكلية، العلمانية، الابتداعية.. وحين يسحب هذا التمثل إلى دائرة الحضارة يصبح لسان حاله القول إن الغرب هو الذي حقق هذا المثل للنظر وللعمل على أتم وجه، وهو الذي تجاوز بمبدعاته العظمى وعبقريته التي لم يشهد التاريخ لها مثيلاً كل الحضارات الأخرى، وأنه هو الأحق بأن يُحتذى ويُتبع، وبأن يوضع في المكان الذي وُضع هو نفسه فيه، أي في «المركز»، ثابت فيه ثبات الأرض في النظام الكوني القديم، والحضارات أو الثقافات الأخرى «أطراف» تابعة، ليس عليها إلا أن تظل دائرة حوله تحتذي به على الدوام.

ولم يكن ثمة مفر من قدوم «اللحظة» الجدلية الثالثة التي تنهض لعملية «تركيب» بين النقيضين السالفين: الاتباعية والابتداعية. وهذه اللحظة التركيبية الثالثة هي التي عبر عنها أولئك الذين نسبوا أنفسهم إلى ما أطلق عليه اسم تيار «الأصالة والمعاصرة»، وهو مذهب نشد الجمع - على نحو يتعذر تحديده تحديداً كافياً في الحقيقة - بين ما هو «أصيل» جوهري في التراث وما هو جديد مبدع ذو جدوى، جوهري في (الحداثة). وقد عبر هؤلاء عن أنفسهم في الدعوة إلى إحياء التراث، أو إلى إعادة قراءة التراث، أو إلى توظيف التراث، أو إلى استلهاام التراث. وكان جلياً في مبادراتهم أنها ذات طابع «انتقائي»، مذهبياً ومنهجياً، يجري ذلك على ما يختاره محبو التراث من نصوص، أو على المنهج الذي يُستخدم للقراءة (النبوية، الوظيفية، اللسانية، الفينومينولوجيا، التفكيكية...)، أو على القضايا الزمنية التي تعرض وتطلب تدخلاً وظيفياً من جانب التراث، أو على ما يتم استلهاامه وفقاً للأحوال والشروط والأمزجة والعقول. وحين تسحب هذه الضروب من النظر على دائرة الحضارة يصبح شعار أهلها مسaire الحضارة والتوافق معها. وتعني الحضارة في هذه الحالة «الحداثة» التي يتصدر الغرب الظافر اليوم لإنتاجها في كل يوم وساعة ويتحول عنها إلى «ما بعد الحداثة».

والحقيقة أنني، عند هذه النقطة من المراجعة، أجد لزماً عليّ أن أذكر في أمر التراث، بعددٍ من الأفكار الرئيسة التي سبق أن عبرتُ عنها وأحرص على استحضارها من جديد:

الفكرة الأولى: إن علينا، عند تحليل مادة التراث، أن نقرر، من زاوية نظر إسلامية خالصة، أن (النص) - أي الوحي (القرآن والحديث) - ليس جزءاً من التراث، وإنما هو عالٍ على التراث، مفارق له، وأصل له؛ فالتراث عمل أو إنجاز إنساني خالص، أي إنه حالة للإنسان بطبعه، أي من جهة ما هو عالم فاعل صانع مبدع. وليس هذا حال الوحي.

الفكرة الثانية: إن التراث، بما هو أفكار وعلوم وطرائق نظر ومصنوعات ومُبدعات قيمة، تاريخي، أي إنه منوط بالشروط العمرانية الوضعية أو المشخصة، وتاريخية التراث تجعل منه جُملًا من العناصر التي ينسحب بعضها من الحياة ويتبقى بعضها الآخر حياً في التاريخ الصائر والمجتمع المتغير، تُدخله الحاجة العملية أو الضرورة في لحمة الحاضر على وجه قوة الاستمرار فيه أو على وجه الدمج المادي أو الاستقلاب المعنوي.

الفكرة الثالثة: إن مرجعيات الإسلام الجوهرية: - الوحي، والاستخلاف، والتراث الحي، ومعطيات الواقع المباشر - تفرض، وفقاً لتاريخية التراث، أن يكون مبدأ «إبداع التراث» - أي مبدأ الديمومة الحية لتراث يمتد في الزمان ويتقدم باستمرار - مبدأ مرجعياً أصيلاً من مبادئ الحراك والتدافع الإسلاميين في التاريخ. ومؤدى ذلك أن البعد التراثي للذات الإسلامية لا يمكن أن يؤدي دوره في أي مشروع جديد للنهضة إلا إذا هو استند إلى القطاع الحي من هذا التراث، وأن السمة البشرية لهذا الأصل تجعل كتلة التراث كتلة متحركة مرنة تتشكل ويُعاد تشكيلها في المكان والزمان، وأن تجاوز التراث غير الحي في عملية الإبداع المستمرة التي يتم فيها التفاعل بين الوحي والواقع، أو بين الإنسان والواقع، هو أمر لا مفر من التسليم به إن أردنا الحيلولة دون وقوع قطيعة آلية مع التراث إن لم يكن ثمة دعوة للقطيعة لدواعٍ إيديولوجية أو مذهبية. ومن المؤكد أن قيام حضارة إسلامية جديدة مرهون بالامتنال لجملة هذه الوقائع الصلبة، أما التعويل على عملية إحياء للماضي، وعلى إخراج «نسخة» جديدة من الحضارة السالفة، فأمرٌ يتعذر تصوره وفق شروط الفعل البشرية التي نعرفها.

وللواقع أحكام لا تحتمل الجحود أو الإنكار، وواقع الإسلام عند نهاية القرن العشرين واقعٌ «مشكل». وليس من الحكمة السكون إلى حالة «استعلاء الإيمان»، أو إلى أن «هذا الدين حق»، أو إلى أن هذه الأمة «خير أمة أخرجت

للناس» - لإنكار «المشكل»، وليكون الواقع بخير، فكل ذلك مرهون بأسبابه وشروطه، وليس يقال بإطلاق ومن غير قيد. إن الإسلام في «أزمة»، وهي أزمة حقيقية. وينبغي أن يكون واضحاً تماماً أنني حين أقول إن «الإسلام في أزمة» فإنني لا ألجأ إلى عملية تجريد للإسلام بما هو وحي مطلق، أو بما هو «كتاب» تولى الله حفظه، فذلك أمر ليس هو المقصود، إذ إن الوحي في ذاته وبطابعه المفارق للزمن التاريخي لا يمكن أن يكون في موضع أزمة، وإنما المقصود هو أن «الإسلام المشخص» الذي يتحرك في الزمان وعلى الأرض وبين الناس - وهو الإسلام الوحيد الممكن تاريخياً وبشرياً - يجتاز اليوم أحوالاً دقيقة وظروفاً معقدة تلقي عليه بظلال قاتمة وتهدد مستقبله، على المدى المنظور والبعيد، بمخاطر حقيقية جسيمة. ما هي أعراض هذه الأزمة؟ وما هي المشكلات الكبرى التي تقوم في وجه الإسلام وتحول دون إدراكه حالة «الصحة» ودون أدائه للرسالة الحضارية المنوطة به؟

علينا أن نوجه أبصارنا أولاً إلى المشكل الإستمولوجي أو المعرفي. ما هي أدواتنا في الاعتقاد اليوم وما هي دواعينا في الإيمان؟ إن الإجابة المدققة عن هذا السؤال تكشف عن واقعة صلبة وبسيطة في الآن نفسه، هي أن دروب الإيمان القديمة ليست هي الأصل في اعتقادنا الديني، فليست مقدمات علم الكلام القديم وأصوله هي التي تؤسس إيماننا، فهذه المقدمات والأصول لا تُساق إلا في المعاهد والكلليات والأقسام المخصصة للتوحيد وأصول الدين والعقيدة. كذلك ليست الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية المنظمة هي التي تسند معتقداتنا. والعلم، الذي كان في فترة من فترات العصر الحديث أداة من أدوات الدعوة إلى الإيمان أو إلى الإنكار، لا يُحتج به اليوم جدياً في موضوعات الإيمان، أو الإنكار، وذلك بعد أن تحوّل من «القصد الموضوعي» إلى «القصد الوظيفي» أو «الذرائعي». إن إيماننا آت من رسوخ العادة والتربية، أي من «التقليد» الذي تكلم عليه الغزالي منذ زمن بعيد، وهو التقليد الذي شكل «خطاباً» دينياً خاصاً يجمع ما بين الأفكار الإيمانية البسيطة وبين التعلق بجملة من القيم الشخصية والاجتماعية ذات الرجوع الشخصي الطيب أو الذي يبعث على الراحة، وبين التجربة التاريخية التي تستنفر مشاعر العزة والكرامة والمجد والسؤدد لأمة ضربت مثلاً عالياً في التاريخ ووجدت في هذه القيم، بعد الأفول والإخفاق والهزيمة، أسباباً تدعو إلى التعلق بالإيمان لأغراض «عملية». إن الأسس والدواعي «العملية» هي التي تؤسس اليوم الإيمان. لكن

هل يمكن القول إن هذه الدواعي كافية في هذا التأسيس؟ لا شك في أن للإيمان منطقته الخاص وأن للقلب أحكاماً لا يفهمها العقل، وأن المشكل «العملي» يتقدم في الظروف الراهنة على التأسيس النظري، لا بل إن أحكام الواقع ومنطقه الأمر لا تأبه في عصر (العمل) و(الفعل) بأفهام النظائر والكلاميين والفلاسفة وبتحليلاتهم التي تند عن الواقع المباشر المشخص. ليس ثمة شك في أن التأسيس النظري للإيمان لا يمثل اليوم في ذاته مشكلاً حاداً أول في طلب الحل، وأنه يقع في مرتبة ثانية بالإضافة إلى أنماط المشكلات الأخرى الثائرة الآن. لكن ذلك لن يغني عن الحاجة إلى نظر جديد في طبيعة الإيمان الإسلامي وأسس، مابين بكل تأكيد للأنماط التي نعرفها عند متكلمي الإسلام وفلاسفته القدامى، الذين لم تعد لغتهم القديمة - لغة القرنين الثالث والرابع للهجرة - قادرة على التصدي للمشكلات المعرفية التي تثيرها علوم الإنسان وعلوم الطبيعة الحديثة. علينا ألا نستهن بهذا المطلب. وأستطيع أن أقرر بيقين لا يحتمل الشك أن الشبهة التي نتصل بها يومياً من الأجيال الجديدة تشعر بالارتباك الشديد في كل مرة تتجاوز «الدائرة الصماء»، وتثير أسئلة تتصل بموضوعات الإيمان الدقيقة. ولديّ شواهد لا يمكن دحضها على أن لغة العقيدة القديمة - سواء أكان أصلها منهج النقل أم منهج الرأي - لم تعد لغة مسموعة، وأن المطلوب شيء غير ذلك تماماً.

وعلياً أن نتنبه ههنا إلى مشكلين حادين يلقيان بظلالهما القاتمة على الأساس النظري للإيمان، أولهما ذاك الذي يثيره افتراق عالم الإسلام الافتراق المذهبي الذي نعرف: شطر منه يتعلق بما يُسمى بالإسلام السني، وشرط آخر يتعلق بما يُسمى بالإسلام الشيعي. لقد قرّب الهاجس السياسي الثوري في فترة من فترات النصف الثاني من هذا القرن بين المذهبيين، وبدا أن الشقاق القديم قد انسحب من الحلبة. لكن ذلك لم يدم طويلاً، فما لبث الإرث التاريخي الدفين، معزّزاً بآليات التفتيت الزمنية القطرية والدولية، أن فعل فعله لتعود الأمور إلى «نصابها» التاريخي الذي يبعث على الألم، ومع أن الخلاف الأساسي هو خلاف «سياسي» لا عقيدي - على الرغم مما يذهب إليه الشيعة من جعل مسألة الإمامة أصلاً من أصول الدين، خلافاً لما يذهب إليه أهل السنة - فإن ملابسات الأمر تحمل على الاعتقاد بأن من الضروري أن يطال الحوار الذي لم يحدث جملة مبادئ الاعتقاد الإسلامي وجملة الأسس المعرفية التي ينبغي أن تشكل المرجعية العقدية الإسلامية العامة. وإذا لم يتم

اختراع حل مناسب لهذه المسألة فإن واقع الحال سيستمر على ما هو عليه من انشقاق لا يختلف كثيراً، في تشكيلاته الزمنية المشخصة، عن الانشقاق الذي حدث في العالم المسيحي. والمرجح أن يواجه عالم الإسلام مصيره وهو في حالة انشقاق حاد سيكون بكل تأكيد، مثلما كان في السابق، علة رئيسة في ضعفه وفي سهولة النيل منه.

وأما الثاني فيمكن في الأخطار التي يمكن أن تعرض للأساس الاعتقادي تحت ضغط التأثيرات العملية للإرسال السمعي البصري المتمثل في تطور أجهزة البث الإعلامي، إذ ستخترق هذه التأثيرات كل الجدران التقليدية التي كانت تحمي العقيدة فيما مضى: جدران البيت، والمدرسة، والأماكن العامة وجملة التظاهرات الاجتماعية. إن هذه الجدران ستتداعى وستضرب قوى الثقافة الجمالية والأخلاقية المضادة في عمق الإنسان المسلم وتعرضه لاهتزازات عنيفة. ومن الثابت أن تأثير هذه القوى العملي لن يقتصر على الشخصية الأخلاقية للفرد، وإنما سيتجاوز ذلك إلى الأسس العميقة التي يستند إليها الاعتقاد الديني. وهذا مشكل يتطلب البحث عن استراتيجيات معرفية وعملية في المقاومة وفي التجاوز معاً.

ثم علينا أن يكون منا على بال أن مشكل التنمية والعلم والتقنية يضع الذات الإسلامية في دائرة الخطر الحقيقي، وهذا المشكل ذو وجهين: وجه يخص عالم الإسلام نفسه، ووجه يخص عالم (الغير) الخارجي. والكلام في هذا المقام على الأول؛ إذ من الجلي تماماً أن عالم الإسلام يعاني من أزمة عميقة في هذا المجال، وأن طبيعة هذه الأزمة تتبدى في العجز عن احتياز أدوات العلم والتقنية من وجه، وفي إخفاق مشاريع التنمية الكبرى من وجه ثانٍ، وفي التفريط في الثروات الطبيعية وغير الطبيعية أو هدرها من وجه ثالث. ويكفي أن نتأمل أحوال الفقر والمديونية والتبعية وضحالة الإنتاجية في جملة القطاعات الاقتصادية، وانسداد آفاق البحث العلمي والإخفاق في نقل التكنولوجيا والعجز المروّع عن اللحاق بعالم التقنية، الذي دخل في عصر ما بعد الحداثة بينما ظل عالم الإسلام في طريق النمو المتباطئ، بل المتراجع؛ لكي ندرك مبلغ الأزمة وحدودها. إن عالم الإسلام يتحول إلى «عالة» على (الغير)، يقتات مما يلقيه إليه بمقدار وبحساب، ويتجه نحو «الفاقة» بسوء تدبيره وفساد إدارته واستغلال موارده وطاقاته حيناً، وعقم سياساته وحمقها

حيناً آخر، وبتخطيط خارجي «عن سابق عمد وإصرار» حيناً ثالثاً. إن الخسائر المروعة التي حلت ببعض أجزاء هذا العالم في السنوات القريبة الماضية بسبب حرب الخليج بين «إخوة الإيمان» أولاً، ثم بسبب عملية الكويت التكداء ثانياً، وما ترتب على ذلك من نكبات - اقتصادية وقومية - تمثل أحد الشواهد البارزة على أزمة تتفاقم بفساد البشر الضالعين في تصميم السياسات العلمية والتقنية والمهنية والإدارية والسياسية، وفي انعدام الكفاية الضرورية لديهم من أجل إنجاح المشاريع والمؤسسات التي يوكل إليهم أمر تدبيرها. إن الخلل هنا غير يسير، وإن العجز حقيقي، وإن كل أساليب التسويق لا تصلح للتهوين من شأنه أو التقليل من خطورته. وإذا كانت اللغة الدرامية وحدها هي القدرة على التعبير عن واقع الحال فإن علينا ألا نكف عن استخدامها للإشارة إلى فداحة الخطب وجديته المطلقة.

وليس ثمة شك، ثالثاً، في أن فوضى القيم قد جعلت من إنسان عالم الإسلام إنساناً معطوباً في بنيته الأخلاقية، مثلوماً في وجوده الاجتماعي، فهذا الإنسان الذي أراد الإسلام للخير والصلاح ومحبة الآخرين والصالح العام وقع فريسة دنياه القريبة وخيره الخاص المباشر. وليس مرجع ذلك إلى ضعف في قيم الإسلام نفسها، وإنما إلى ضعف مؤسسات الدولة والمجتمع وعجزها عن أداء دورها العام وعن توفير شروط الحياة التي تسمح للقيم الرفيعة بالفتح والازدهار والنماء. إن الخير الخاص هو الذي يحكم عالم الإسلام، وإن أحداثاً جساماً تنجم في العالم ولا تحرك في الوعي والوجدان الإسلامي أية ساكنة، ووقائع البوسنة والهرسك تشهد بذلك للحاضر ولكل التاريخ الآتي. أما تقديم العرضي على الجوهرى والفرع على الأصل فلم يكن في يوم من الأيام مثلما هو عليه في نهاية هذا القرن. لقد انهار سلم القيم وغاضت ملامح القوة الأخلاقية المركزية في إنسان «التوحيد الغائب»، والأمور تحتاج إلى أن ترد إلى نصابها.

لكن ذلك كله لن يتأتى خارج دائرة «السياسي». والمشكل الرئيس يكمن في هذه الدائرة التي هي بيت الداء والدواء، فقد وجد العالم الإسلامي الحديث نفسه بعد سقوط الدولة العثمانية بين برائن الدولة الحديثة التي تم زرعها قسراً فخرجت في أسوأ تقويم. وهذه الدولة الحديثة هي ابتداء الدولة المدنية في الغرب التي تحررت من سلطة الكنيسة وأقامت سلطتها وبناءها

ومؤسساتها وقوانينها لأغراض تتمثل في رعاية المصالح الإنسانية الدنيوية وحمل المسؤولية العمومية والعمل في إطار تنظيم الحياة بتوخي الخير العام، والمعمول فيها على مبادئ العقل الطبيعي والخبرة البشرية المقودة بمبادئ العلم والعقل والعدالة والمساواة والحرية والتعددية والخير العام والديمقراطية والحق والقانون والتضامن الاجتماعي والمواطنة. لقد نسبت النظم السياسية العربية - التي تشكلت غداة «الاستقلال» - نفسها إلى «الدولة الحديثة»، لكنها في حقيقة الأمر ظلت متجذرة في القطاعات اللاشعورية والمرجعات الخفية التي توجه مجتمعات ذات قيم مضادة تماماً لقيم الدولة المدنية، وبقدر كبير لقيم الإنسان نفسه، فجاءت دولاً «حديثة» مشوهة، تعورها النقائص من كل الجوانب. وههنا ينبغي أيضاً إعادة تشكيل الدولة ومؤسساتها وتحديد العلاقة بين الدولة المدنية الحديثة والإسلام نفسه، وذلك كي يتأتى قيام دولة صحيحة الجسم والروح قادرة على بناء المجتمع ومؤسساته وقيمه. وهذه مسألة على قدر عظيم من الخطورة والجسامة وتقتضي معالجتها نظراً خاصاً، وأنا أكتفي منها في هذا السياق بهذه الإشارة العجلى لكي أعود إليها بعد حين وأفيض القول فيها بروية أعمق وتدقيق أبعد.

أما الآن فلنسأل: هل يُبين عالم الإسلام في ذاته عن محددات مصيره الخاص في هذه المرحلة من مراحل تطوره التاريخي؟ في الحقيقة إن هذا العالم يتردد اليوم بين قطبي اليأس والرجاء، وبين هذين القطبين أحوال هي أقرب إلى الخوف والترقب والجزع والتحفز والشعور بالخطر أو بالكارثة أو بالعجز. ومع أن حال المؤمنين هو أن الشدة امتحان وأن الفوز هو في النهاية للإيمان وأهله، إلا أن الحوادث والنوازل التي تقع في عقر دار الإسلام لا تبدو مما يبعث على الطمأنينة؛ فالتناحر بين أهل الإسلام أنفسهم قد بلغ أوجه، والتقاتل بين فئاتهم حقيقة لا تكذبها العين، وظلم بعضهم لبعضهم الآخر وعدوان بعضهم على بعض أمران يبعثان على اليأس، وتهاونهم في خطوب كبرى تعرض لبعضهم أمر يدعو إلى الحيرة، والقطيعة التي تفصح عن نفسها في باطن المجتمعات الإسلامية نفسها وفي علاقة هذه المجتمعات فيما بينها تبعث على القنوط، والعجز الذاتي والخارجي يدعوان إلى الغيظ والحنق.

لا شك في أن هذه الظواهر جميعاً هي أعراض وتناذرات لأزمة عميقة في وجود عالم يجتاز أحوالاً جدّ معقدة وأوضاعاً تكشف صراحة عن أن ما نسميه

بعالم الإسلام ليس إلا عوالم متناثرة مفتتة تعاني من جميع آفات التخلف، وأن أي كلام على مصير واحد مشترك لهذه العوالم هو كلام في غير محله. لقد أصبح مفهوم (الأمة) خالياً من كل قوة دفع ذاتية أو توحيد معنوية. أما مفهوم الجماعات الإسلامية فلا يحيل إلا إلى دول وجماعات ذات مرجعيات خاصة متجذرة في تشكيلاتها الثقافية التاريخية، تند عن كل جهد تنظيمي موحد ولا تتجاوز الأقوال في ذلك التراقي والحناجر.

هل ينبغي علينا أن نعيد إلى الأذهان الكلام على «خير القرون»، وعلى أننا أصبحنا بعيدين بعداً كبيراً عنه غارقين في الشر متجهين إلى ما هو أفدح منه؟ هل نردد قول مالك بن نبي إننا نمثل «إنسان ما بعد الموحدين» الذي فقد الكفاية التحضيرية وأصبح عاجزاً عن إنجاز أي عمل أو أية مهمة تحضيرية؟ هل هي نهاية التاريخ، لا بالمعنى الذي ذهب إليه فوكوياما وإنما بالمعنى الذي روجت له «مناكير» الفتن والملاحم؟ هل نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إن الإسلام مهدد من جديد بأن يفقد فرصته التاريخية وبأن الفعل الثوري اليائس هو السبيل الوحيد للإمساك بهذه الفرصة ولبدء دورة جديدة للمستقبل أياً ما كانت التضحيات التي تبذل والمخاطر التي تنجم والمصائب التي تحل؟ الحقيقة التي ينبغي أن نقر بها - بمرارة لا حدود لها - هي أن الإسلام - أعني عالم الإسلام بما هو قوة تحمله أمة موحدة وعالم واحد وإمكانات مشخصة فاعلة - قد فقد المبادرة التاريخية منذ زمن بعيد، وأنه اليوم - وإلى أمد غير معروف - عاجز عن إدراك الحالة التي تمكّنه من اتخاذ مبادرات تاريخية حقيقية. ومن الطبيعي أن نعتز، في مثل هذا الوضع، بأن أية دورة تحضيرية جديدة شاملة تحتاج على المدى المنظور إلى جهود خارقة. فالحضارة الآتية في عالم الإسلام ليست حضارة إسلامية شاملة خالصة، وإنما هي ثقافات إسلامية وطنية أو إقليمية. والمصير الآتي لن يكون مصيراً واحداً. إن النزعة الذرية، نزعة التجزؤ والتفرد، هي التي ستوجه عالم الإسلام في المرحلة القابلة. ولكي يكون مستقبل هذه «المصائر» باعثاً على التفاؤل مبشراً بالخير سيكون كل مصير مدعواً إلى الارتداد إلى الذات قاصداً إلى إعادة بناء هذه الذات، غايته حفظها وصيانتها من الانقراض بفعل العوامل البنيوية الخاصة أو بفعل ضغط «الغير» وسياساته الكونية في الهيمنة والتحجيم والإفناء. هل نقابل هذا الوجه من واقع الحال بما يكذب ذلك من أمر ما أطلق عليه اسم (حركات الصحوة الإسلامية) وأسماء أخرى مما ينهض عند كثير من المسلمين

دليلاً على أن «المستقبل للإسلام» وأن ما يشهده العالم الإسلامي من حراك سياسي واسع ومن ثورات عميقة ومن يقظة شاملة يحمل وعوداً جديدة لمصير الإسلام ليست هي تلك التي تعبر عنها أحاديث الفتن والملاحم أو خيبة آمال المفكرين العامة أو أوهام نهاية التاريخ وغير ذلك مما يولد اليأس ويبعث على القنوط؟ وهل يجوز لنا وفقاً لمنطق هذه الحركات ودعواها الاعتقادية الأساسية أن نقلل من شأن وعد الله المؤمنين بالنصر والفلاح؟ لا شك في أنه ليس للمؤمن أن يقنط من روح الله، لكنه لا بد له أيضاً أن يعي وعياً تاماً ما يحدث في التاريخ. والتاريخ لا يجري وفقاً للرغبة والهوى والأمني، كما أن الله حين يفعل في التاريخ لا يفعل خارج دائرة الأسباب والقوانين التي يخضع لها عالم الإنسان والطبيعة. وفضلاً عن ذلك فإن مسائل الوجود والمصير ليست رهينة الشروط الذاتية لأصحاب هذا الوجود والمصير فحسب، وإنما هي أيضاً - وفي بعض مراحل التاريخ بقدر أكبر وأعظم حسماً - مرتبطة بشروط الرغبة والفعل التي توجه (الغير)؛ هذا الغير الذي أدرك نقطة «المبادرة التاريخية» وأصبح هو المحرك الأول للتاريخ وللحضارة. وهكذا فإن المشكل الكبير الذي يثور عند نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، أي حين تغذ السير في القرن الخامس عشرة للهجرة، هو المشكل الذي يثيره السؤال التالي: كيف يتأتى للإسلام - أي لعالم الإسلام - أن ينجو بنفسه من المخاطر الجاثمة وأن يخط لنفسه مصيراً طيباً في ظروف أزمتها الذاتية العميقة وهو فاقد لزماد المبادرة التاريخية، قد وضعه (الغير) تحت المراقبة، في حالة حصار، خارج دائرة المبادرة التاريخية؟.

تلك حقيقة كبرى لا يملك أهل الإسلام إلا أن يتمثلوها ويعوها وعياً تاماً. لقد أصبحت «المبادرة التاريخية» بيد هذا (الغير)، الظافر، الغرب الذي نجح في تجاوز الحد الذي انتهت عنده حضارة الإسلام الكلاسيكية في عصر ابن خلدون، حين دمرت القوى السحرية قلاع العلم والعقل واستقرت في قلب المحرك الدافع لتوجه مسيرته نحو بوابات الظلام، وتفتح الطريق من الناحية الأخرى أمام آله مدنية جديدة خارجة من أعماق مدنية الإسلام ومن توثبات العصور اللاتينية المتأخرة ومن أضواء عصر النهضة المتوهجة، رافعة ألوية عالم جديد قوامه العلم والنظام والطبيعة والقانون والفاعلية والعقل والتقنية وآفاق الأنسنة الأرضية. لقد نجحت قوة الآلة الجديدة في أن تعيد تشكيل وجه العالم، وفي أن تفرض هيمنة جديدة ومركزية جديدة هي المركزية الأوروبية

أو الغربية. ولم ينجح عالم الإسلام، على الرغم من أهمية المشروع العثماني وخطورته، في أن يرسي دعائم مركزية إسلامية مُستأنفة تصلح لأن تكون بديلاً لتلك التي دَرَسَتْ. وانتهى الصراع بين المشروع العثماني - الإسلامي على الرغم من كل شيء - والمشروع الغربي إلى أفول الأول وسقوطه وإلى ظفر الثاني ظفراً قاطعاً. وهكذا تراجع عالم الإسلام لكي لا يكون إلا دولاً مدنية وطنية تحتذي نموذج الغالب وتقلده حين لا تأتمر بأمره وتتبعه مرغمة كارهة. وصدر الهجوم من كل الجهات لتدرك ضرباته كل القواعد والجدران:

فأولاً: وضع الغزو العسكري - السياسي حداً لصورة عالم الإسلام الواحدة. ومنذ مطلع القرن التاسع عشر تحول هذا العالم إلى خارطة فيسفاية أخذت ألوانها الذاتية تغمق مع الزمن لتنتهي إلى دول قطرية تمتلك كل أدوات الدول «المستقلة» - التابعة في الآن نفسه - وأسبابها ومقوماتها، حتى إنها لم تعد تحتاج إلى قوة (الغير) الدخيلة من أجل تدعيم هذا «الاستقلال»، إذا أصبح دماً يجري في عروقها. أما صرخات الجامعة الإسلامية والوحدة الإسلامية والأمة الإسلامية الواحدة فلم تعد تتجاوز الحناجر كثيراً. وفي كثير من مواطن الإسلام باتت «وحدة الوطن» المهددة ببقطة الأقليات العرقية أو الدينية أو الطائفية أو الاجتماعية هي المطلب السياسي الأسمى للحفاظ على وحدة الدولة وديمومتها.

وثانياً: اتجهت الدول المستقلة، أو وُجِّهت، إلى تعميق ثقافات شعوبها الوطنية، باسم الخصوصية، أو الهوية الوطنية أو التنوع الثقافي أو وعي الوجود والبقاء، معلنة مع ذلك، على نحو من أنحاء النفاق، عن انتسابها إلى الأمة العربية أو إلى أمة الإسلام. ورضي (الغير) أو (الآخر) عن هذا الاتجاه وتركه يأخذ مجراه.

وثالثاً: أحكم الغرب تدخله الاقتصادي في عالم الإسلام، وأفاد إفادة عظمى من سوء إدارة هذا العالم لمقدراته. وفي الوقت نفسه أفاد من ثرواته الطبيعية الاستراتيجية، وفتح له باب القروض على مصراعيه، فانزلقت كل أقطاره وغرقت فيها، ولم يبذل جهوداً حقيقية في توجيهه إلى طرق الخير العام التي كان عليه أن يتبعها.. وما كان له أن يفعل ذلك، فليس ذلك واجباً عليه، إنما هو واجب أهله قبل غيرهم.

ورابعاً: أغرق الغرب المخيلة الجمعية الإسلامية بمنتجاته الثقافية والفنية التي تبثها الأجهزة السمعية - البصرية بما تحمل من أنماط الفكر والسلوك والتذوق الجمالي التي تقلب كل مُعطى سابق وتجرّد المتلقي من كل خصوصية وأصالة. وتجلّى الظفر الغربي هنا في تمثل المجتمعات الإسلامية لهذه الأنماط في صدور أبنائها المبدعين عنها مباشرة من دون وسيط.

وأخيراً تبنّى الغرب في علاقاته مع النظم السياسية في عالم العرب والإسلام سياسة نفاق صريحة، هدفها النهائي إبقاء هذا العالم رهين التخلف السياسي الذي يعلم جيداً أن كل وجوه التقدم مرهونة به. لقد قامت نهضة الغرب على «التحرر» من جميع السلطات القديمة وعلى غرس مؤسسات الحرية والقانون والخير العام والمواطنة والعقل... وهي قيم يعلم الغرب أن التقدم لن يتحقق في غيابها، ومع ذلك فإنه يغذي ويدعم ويعزز نظم عالم الإسلام السياسية التي تستند إلى القيم المناقضة تماماً للقيم التي يؤمن بها ويؤسس وجوده عليها ويبشر بها. ومن الطبيعي أن تتمثل حصيلة ذلك التجذر في التخلف، واتساع الهوة بين الغرب وهذا العالم، وسهولة التحكم في أجزائه وتوجيهها.

كل ذلك يوجهنا إلى مشهد عالم يتقلب بين يدي عالم آخر، يحركه كيف يشاء ويعبث به وفقاً لما يشتهي. ومع ذلك فإن المسألة ليست مسألة شهوة وعبث، وإنما هي أبعد من ذلك بكثير؛ فالذي يلوح للمسلمين أن الغرب قد قرر أن يضع عالم الإسلام «تحت اليد»، بحيث لا يتاح للقوى الكامنة في هذه «الجثة الهامدة» - وفقاً لتعبير بعض الكتاب الغربيين المعاصرين - أية فرصة للحياة المستقلة الفاعلة القوية. وتقول غالبية المسلمين في عصرنا، وفي أوساط الحركات الإسلامية الثقافية والسياسية على وجه الخصوص، إننا بإزاء «مؤامرة» على الإسلام والمسلمين، وإن القصد هو اجتثاث «هذا الدين» واقتلاعه من جذوره بحيث لا تقوم له قائمة في القرون القابلة، ولا يكاد أصحاب هذا التفكير يدعون شاردة أو واردة إلا ساقوها إشارة إلى هذه «المؤامرة». ومنذ انهيار النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي والبلدان التي كانت تدور في فلكه، أصبحت الفكرة القارة في أذهان كثير من الناس هي أن «الغرب الرأسمالي الاستعماري النصراني» يبحث عن «بديل» للعدو التقليدي، وأنه قد عثر على هذا البديل في عدو قديم هو الإسلام. ويُساق

لتعزيز هذا المذهب عددٌ من «الإشارات» الصريحة حيناً، الضمنية حيناً، مما يمثل مواقف من قضايا العرب والمسلمين والإسلام الدقيقة، ويقال إن هذه المواقف لا تُفسّر إلا بهذا العداء الذي يمد جذوره في التاريخ بعيداً، وإن الخطة المدبّرة الآن - أي المؤامرة التي تمّ الشروع في تطبيقها - هي تنفيذ حكم الإعدام في الإسلام وأهله. ومن الطبيعي في ضوء هذا الفهم، أن توجه آليات الدعوة والعمل الإسلامي وفقاً لاستراتيجية (الغير) المفترضة هذه. وهكذا تنتهي «المسألة الإسلامية» المعاصرة إلى حالةٍ تنشد تحقيق أمرين عظيمين: الأول للتصدي للمؤامرة، والثاني تجاوز التصدي إلى وضع المشروع الإسلامي بديلاً للغرب ومشروعه الحضاري وحلاً لجميع تطلعات الإنسان وقضاياها.

والحقيقة أن واقع الأمور يقتضي من جديد النظر في مسألتين جوهريتين سبقت الإشارة إليهما:

الأولى: هل ثمة مؤامرة حقيقة وفعلاً؟

الثانية: هل يستطيع الإسلام حقاً أن يقدم لـ (الغير) - الغرب وسواه - بديلاً حضارياً يحل المشكلات التي يعاني منها إنسان اليوم وإنسان الغد؟

ليكن بيننا لنا أن الكلام في الحديث على «المؤامرة» لم يرتفع عالياً إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن. لقد كتب كثيرون منذ زمن بعيد عن المؤامرة الكبرى على الإسلام، وأقر كثير من الباحثين والمهتمين والنظار بأن الإجهاز على الدولة العثمانية لم يكن إلا وجهاً من وجوه المؤامرة، وكذلك كان أمر تقطيع أوصال العالم العربي والإسلامي وإخضاعه لسلطات الهيمنة الغربية وجهاً لهذه المؤامرة، وزرع دولة إسرائيل في قلب العالم العربي كان كذلك أيضاً.. ويمكن سوق أمثلة أخرى. بيد أن كل ذلك لم يكن في واقع الأمر إلا مظاهر لعملية «نار» تاريخية آتت أكلها تماماً، ولم يكن ثمة في الإمكان في عين الغرب أبدع مما كان؛ فقد انتهت الأحوال بعالم الإسلام إلى أن يصبح فعلاً جثة هامدة مقطّعة الأوصال قد غرقت غرقاً تاماً في مشاكلها النوعية، ووصلت الأمور إلى حالة «تصعب» على الذات فضلاً عن (الغير) نفسه. لكن هذه الجثة الهامدة تحولت فجأة، وعلى غير توقع، إلى «الإسلام السياسي»، أو إلى ما أسمته الآلة الإعلامية الغربية بـ «الأصولية» الإسلامية التي تحمل

كل معالم العداء والكراهية للغرب. هكذا على الأقل تم تصويرها. ومنذ أن تفجرت قوى هذه «الأصولية» لم تخرج الآلة الإعلامية الغربية عن ديدنها في تصوير هذه القوى بما هي أولاً وآخرأً عدو للغرب وخصم لا يرحم لمصالحه الحالية والقابلة. وحفز الغرب الأنظمة السياسية العربية والإسلامية، التي عبّرت فيها هذه القوى عن مطالبها على نحوٍ متشدد متصلّب، على اقتلاعها من دون رحمة. ولم ينظر أحد، في عملية «العلاج»، إلى مسألة سداد أوضاع هذه الأنظمة أو إلى فسادها، واعتبر بعض المفكرين العرب أنفسهم أن انهيار بعض النظم السياسية الفاسدة - ممن يكافح هذه القوى - يمثل كارثة عظيمة. وتجاهل الجميع: الغرب، والأنظمة السياسية المعطوبة، وممثلو المشروع الغربي من المفكرين العرب والمسلمين، مسألة الآفاق المسدودة في عالم الإسلام، وأن هذه القوى ليست إلا الرد الطبيعي لحل هذه المسألة التي لا يقتضي حلها عمليات اجتثاث واستئصال جذرية قد تزيد من تأزم الأوضاع وتفاقمها بقدر ما يقتضي جهوداً في الإصلاح وفي الحوار فحسب.

والحقيقة أن ما يسمى بالإسلام السياسي - الذي هو وليد الأزمة الداخلية والخارجية، والذي يمثل الغرب نفسه أحد بواعثه الأساسية - قد خرج من رحم الواقع وهو يحمل العداء لكل الذين تسببوا في قدومه إلى العالم. ولأن الأزمة شاملة لم ينبج منها أي شبر من عالم الإسلام، فإن هذا العالم قد استجاب بشكل تام استجابة مواتية لدعاوى القوى التي جسدت هذا «الإسلام». وتشاء حركة التاريخ أن تحدث هذه الاستفاقة مع انهيار العالم الشيوعي، فبدت الحياة التي راحت تدب في الجثة الهامدة منبهاً على نجوم قوة جديدة يمكن أن تنذر بالخطر، فلم يكن حينذاك بدّ من هذه «المؤامرة» التي هي في حقيقة الأمر «استشعار بالخطر» يتطلب إجراءات احتياطية وتدابير وقائية تحول دون تحول هذه القوى المتحركة في الجسد الهامد إلى ماردٍ جبار يعصف بكل ما أحرزه الغرب من انتصارات في القرون الأخيرة، ويهدد مشروع الهيمنة الشاملة الذي استأنف وضع أسسه وقواعده، فكان هذا القرار - المؤامرة الذي يعني في نهاية التحليل وضع عالم الإسلام تحت مزيد من المراقبة والضغط والحصار، والحيلولة دون نجاح أي مشروع سياسي يهدف إلى خلق قوة كونية مناوئة أو مناهضة. ثمة حقيقة لا شك فيها هي أن أي مشروع يلوح في ثناياه ما يشي بالقراءة لصيغة الإسلام التقابلي مع الغرب سيخضع في أي مكان في العالم لعمليات منظمة من التصفية الشاملة، ومن

واجب أهل الإسلام أن يعوا وعياً تاماً هذه الحقيقة، وأن يعيدوا النظر في طرائقهم في التفكير والعمل في الحقب القابلة من مستقبل الإسلام، ومعنى ذلك أن عليهم إعادة صياغة مشروعاتهم الحضاري خارج آفاق التقابل الجذري المتصلب الذي لم يترتب عليه إلا تعاظم العداء الغربي لأية جهود إسلامية من أجل إعادة بناء عالم الإسلام وتشكيل مستقبله على نحو أفضل ومن أجل توجيه مستقبل الإنسان وحضارته توجيهاً أمثل.

ولكن هل يستطيع الإسلام اليوم وفي المستقبل المنظور أن يكون فعلاً بديلاً للمشروع الغربي؟ وبتعبير آخر هل يستطيع الإسلام أن يكون مقوماً لحياة «الإنسان» وأساساً للحضارة الآتية في قابل الأيام؟ إن جواب أي مسلم على مثل هذا السؤال لا يمكن أن يداخله الشك: ذلك أمر لا ريب فيه. ومع ذلك فإن الإجابة على هذا النحو من شأنها أن تبسط الأمور تبسيطاً عظيماً.

فالحقيقة التي لا ينبغي أن نغفل عنها هي أن وضع السؤال وتقرير الإجابة يقعان كلاهما في الدائرة الإيديولوجية من الخطاب، أي أنهما لا يكتسبان دلالتهم إلا في عين «المؤمن» وعلى مستوى المثال المعياري. فبديهي أن الإسلام قد جاء للبشر كافة، وأنه يتوجه إلى إنسان تتوفر فيه مقومات الإنسانية المستندة إلى الإيمان، المؤسسة على الخير الطامحة إلى السعادة، في حضارة شاملة تقيم التوازن بين عمران الدنيا وخيرها وعمران الآخرة وخيرها. لكن ذلك كله بعناصره التفصيلية مرهون بالجماعة وبالمدينة الإسلاميتين غير المتحققتين واقعاً من وجوه، وغير المسلم بهما من جانب (الغير) من وجه آخر.

إن المخيال الجماعي الإسلامي يتصور أن الإنسان في الحضارة المركزية في العالم اليوم، أعني الحضارة الغربية، إنسان معطوب خاسر قد أفلتت منه السعادة، يلفه الشقاء من كل جانب ويتلبسه اليأس ليل نهار، وأن السبب في ذلك راجع إلى أنه انحرف بحضارته وغرق في المادية وأن طلب الدنيا أعمى بصره وبصيرته وأفسد روحه ووجوده، فلم يبق له من طريق في الخلاص إلا أن يتوجه إلى دين الإسلام. لا شك في أن ثمة وجهاً من الحق في مثل هذا المذهب، لكن بينه وبين بلوغ غاية القصد عقبات؛ فأولاً يقر الغرب بأن حضارته مشكلات وأن إنسانه يعاني من أمور كثيرة تقض مضجعه وتفسد عيشه، لكن علماءه ومصلحيه ومفكره وسياسيه يتنافسون في حل

هذه المشكلات وإصلاح ذلك الفساد، وهم لا يرون، تمشياً مع منطق فكرهم وعيشهم، أن الحل ينبغي أن يأتي من الخارج، أي من ثقافات واعتقادات أخرى، خصوصاً ثقافات «المغلوبين» واعتقاداتهم. وثانياً ترى المسيحية في الغرب أنها أحق من غيرها بأن تكون «وجهة» أبناء الغرب في إصلاح الإنسان والحضارة، وهي تعتقد أنها الأقدر على ذلك بما أن الغرب هو بشكل من الأشكال «مسيحي» أو وليد المسيحية. وثالثاً لا بد للمثال الذي يمكن أن يُقتدى به أن يكون في عين المقتدي متحققاً في الواقع المشخص المباشر على نحو يدعو إلى الإعجاب والانبهار ويبعث فعلياً على الاقتداء وفق مبادئ التأثير والتأثر والتمثل والاستيعاب وغير ذلك من آليات الثقاف والتلقي العملية لا النظرية. وإذا كان «النموذج» الإسلامي الأصلي قد بهر فعلاً أرواحاً وعقولاً غربية كثيرة فإن علينا أن نقرّ بأن الأمر لم يَزَقْ إلى مرتبة «الظاهرة» الاجتماعية أو الجماعية التي تؤذن بارتسام معالم تيار حقيقي يجري هذا المجرى. إن ما حدث في العقود الأخيرة من هذا القرن هو نقيض ذلك تماماً؛ فبعد أن كان الإسلام يمثل قوة جذب روحية هائلة أصبح مبعث نفور وإنكار عند قطاعات واسعة من أهل الغرب، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن أنموذج «الفرد» المشخص في بلدان الإسلام لا يثير في قيمه وأخلاقه وأنماط فكره وفعله الإعجاب كثيراً أو قليلاً. ثانيها يتمثل في اقتران الإسلام العملي بنظم اجتماعية سياسية ودول «مدنية» حديثة يجسد كثير منها أمثلة ساطعة لأسوأ ما يمكن أن تكون عليه النظم في عداتها للإنسان وقهرها له وإضرارها له. ثالثها تقدّم «الإسلام السياسي» وإطلاقه الدعوى بأنه التجسيد الحقيقي الواقعي لدين الإسلام في الحياة وتبنيّه استراتيجية «تقابل» صريحة مع الغرب. وبإزاء هذه الوقائع الكبرى علينا ألا نتوقع أن تلقى دعوى المسلمين أنهم جديرون بتقديم حلول مناسبة لمشاكل الإنسان والحضارة نجاحاً كبيراً عند الغربيين على المدى المنظور. بكل تأكيد علينا أن نضع حدوداً بارزة قوية بين الإسلام وواقع المسلمين - والوقائع السابقة تحيل إلى الواقع لا إلى الأصل - لكن ليس علينا أن نتظر من عقلية العصور الحديثة الغربية، عقلية الدقة والصرامة والفاعلية والنجوع والتشخيص، أن تقوم بعمليات تسويغ لصالح المسلمين ودينهم، فتبحث لهم عن الأعذار التي تفسر أو تسوغ الطلاق بين النظر والعمل في حياتهم، أو أن تعترف بأن كثيراً من مصائب الإسلام والمسلمين في العصور الحديثة هي من إنتاج الغرب وذنوبه، فذلك كله أمر بعيد. ومن الطبيعي بعد

ذلك أن يظل الغرب متعلقاً بدورته أو بمساره التاريخي الخاص به. ومساره الخاص به يفرض الاستمرار في طريق المعرفة والتقنية والسلطة والهيمنة، لا يلتفت إلا إلى مقولاته وثقافته الخاصة ومشاريعه الحضارية التي يطورها على الدوام. وفي مثل هذه الأحوال يبدو أي سؤال عن دور الإسلام في إعادة بناء «الإنسان» والحضارة سؤالاً سابقاً لأوانه، إن لم نقل إنه سؤال في غير موضعه؛ فليس للإسلام حضور حقيقي اليوم خارج دوائر عالم الإسلام نفسه، ولن يكون له من ثمَّ دورٌ حقيقي على المدى المنظور خارج هذه الدوائر. إن المغلوب المقهور لا يستطيع أن يقدم مشروعاً للغالب المسيطر وواجبه الأول هو أن يحفظ نفسه من جور الغالب وغلته. وفيما يتعلق بالإسلام والمسلمين لا بد من الإقرار بأنهم في وضع «الدفاع» الكامل، وبأن أية دعوى يدعونها لأنفسهم بأن لديهم حلولاً شاملة حاسمة لآلام الإنسان وأمراض الحضارة، هذا اليوم وفي الغد المنظور، هي دعوى «مثالية» لا معنى لها إلا في دائرتهم الحضارية الخاصة بهم. لقد تجاوز الغرب كل العوالم الأخرى، وتفوقت حضارته على جميع الحضارات علوماً وفنوناً وآداباً وتقنيات وقوة. وعلى الرغم من عيوب هذه الحضارة، وعلى الرغم مما تولده من عذابات للبشر، فإنها تجهد في أن تحل هي نفسها مشكلاتها ومشكلات إنسانها، وهي لن تطلب من غيرها أن يقوم بإصلاحها أو تعديل مسارها، كما أنها لن تتخطى فيما يمكن أن تنشده عند الآخرين حدود الاستلهاام الفولكلوري لبعض الوجوه الثقافية الغربية أو الطريقة في الحضارات الأخرى. إنها ستتابع السير في طريقها الخاص بها حتى النهاية، ولا أحد يستطيع تحديد هذه النهاية. أما عالم الإسلام فليس عليه إلا أن يعود إلى «ذاته» ويعاود النظر فيها وفي جميع القضايا والمشكلات التي تقع في حدود هذه الذات، مما ألمعت إلى وجوهه الرئيسة هنا، وذلك من أجل أن يعيد بناء قواه الذاتية ويحفظ نفسه من عوادي الأزمنة الحديثة، ويوفر لنفسه جميع مقومات البقاء والاستمرار في الوجود، وفق منطق الواقع المشخص وأحكامه، لا وفق منطق المثال ودعاواه. وإذا لم يفعل ذلك حقاً فإن أصواتاً كثيرة سترتفع لتقول إن نهاية تاريخه تلوح في الأفق، أو إن مشيئة الله تتجه إلى أن تستبدل بأهله قوماً آخرين.

إن كبرى المسائل التي تعترض الحركة الذاتية للإسلام الحديث وتحكم شكله المستقبلي ومصيره الأرضي، وتشير أخطر وجه من وجوه المشكلة تقع في حدود الرابطة التي تصل الآخرة بالدنيا، والسماء بالأرض، والدين

بالدولة. فلنُعِدْ طرح المسألة ولنُبذِلِ الوسع في تجلية حدودها وفي بيان الصيغ الممكنة في مجابقتها أو حلها أو التغلب عليها وتخطيها، إن قُدِّرَ لبشر أن يفعل ذلك على وجه اليقين والنجوع والإمكان. إذ المسألة دقيقة، وعرة، حمالة للوجوه. ولأن الكلام عليها يتسع ويغال عوالم كثيرة متباينة فلنقصره على الدائرة العربية الحديثة، ولنفرض أن بعض وجوهه يستقيم بدرجات متفاوتة في عوالم الإسلام الأخرى.

وليس القصد من إرسال القول هنا في مكانة الدين في الدول العربية الحديثة وصف أحوال الدين وبيان مكانته القائمة فعلاً والاستخدامات التي يجد نفسه متلبساً بها هنا أو هناك برضى أهله وتواطؤهم حيناً أو بغير رضاهم ورغماً عنهم حيناً آخر، لكن القصد تحديد المكانة التي تناسب الدين أو التي ينبغي أن تكون للدين، وللدين الإسلامي على وجه الخصوص، في هذه الدول، بنهاية هذا القرن التي شهدت تحولات محورية جوهرية عظمى في حالة العالم وفي موازين قوى الهيمنة التي كانت، ثم باتت تحكمه، مثلما شهدت اتجاه العالم العربي إلى أقصى حالات التشظي الذريّ وفقدان التوازن والمنعة، والإسراع بخطى ثابتة نحو ما يمكن أن ينتهي به إلى الاضمحلال والضمور إيداناً بالأفول.

وليس يخفى على أحد أن انقلاب أحوال العالم وصعود الإسلام الجهادي وإطلاق أهله الدعوى بأنه «البديل» القاطع لكل الأنظمة التي أفضت إلى الإخفاق واليأس والآفاق المسدودة، قد أحل الإسلام في موقع مشروع بالأبواب لا على الآمال وحدها في حدود «الذات» والآخر أو الغير، وإنما أيضاً على المخاطر والمهاوي في حدودهما كليهما. وهذا الوضع بالذات هو الذي يفرض اليوم أكثر مما يفرض في أي وقت مضى، وبأقصى درجات الرصانة والجدية، تأملاً خاصاً وتفكيراً أخص في مستقبل الدين في الدولة العربية الحديثة وفقاً لأحوال العالم في جملته وفي خصوصياته.

وخالص التفكر الآتي يفرض مصادرات رئيسة خمساً، أذكر رؤوسها ثم أُلج إلى الموضوع:

أولها: أن الواقعة «إسلام» في التشخيص البشري العربي الحديث لا تزال تقع في دائرة البدهاء المطلقة، وفرض انسحابها من هذا التشخيص أمر

بعيد تماماً، على المدى المنظور على الأقل.

ثانيتهما: أن اقتران الظاهرة الإسلامية بالظاهرة العربية هو أيضاً، وعلى المدى المنظور على الأقل، اقتران لا يُدفع.

ثالثتها: أن منطق الدولة العربية الحديثة - بقطاعاته الشعورية الواعية واللاشعورية الخفية وبمرجعياته الدنيوية المتجذرة - لن يأذن بقيام «قوة موازية» أو «غير مباشرة» Potestas indirect تثلّمه أو تنال منه أو تعلو عليه.

رابعتها: أن (الغير) المباين، الأقوى، المسيطر، لأسباب استراتيجية وميتا - استراتيجية، قد قرر وضع الإسلام «تحت المراقبة»، وأنه لن يأذن لصيغة الإسلام «التقابلي» (= النضالي، الجهادي) بأن تمر، وأن أي مشروع يلوح في ثناياه ما يشي بالقراءة لمثل هذه الصيغة سيخضع في أي مكان من العالم لعمليات منظمة من التصفية الشاملة.

آخرها أن النظر الآتي لا يتقلب في حدود «اللوح المحفوظ»، وإنما يتردد في آفاق لوح الزمان المشخص، أي أنه يتعلق بـ «هنا.. الآن».

وبادئ الأمر أنه ليس من ضرورات هذا القول الاتساع والإفاضة في بيان معاني الدين، والاقتصاد فيها واستجماعها في أقل قدر من العبارة أمر لا شك مرغوب، ونحن بإمكاننا، لأغراض هذا القول، أن نتوجه مرة واحدة إلى بعض كتابنا القدامى لنجد بعض غايتنا عند مفكر كأيي سليمان السجستاني وتتمتها عند الأصوليين وعند أصحاب حدود المعاني والاشتقاق من أمثال ابن دريد والجرجاني والتهانوي. وهكذا يخبرنا التوحيدي في (المقابسات)، نقلاً عن السجستاني، أن الديانة ليست إلا «سيرة النفس»، وأن الأنبياء «يدندنون حول خلوص النفس في العاجلة وخلاصها في الآجلة». أما التهانوي فيستجمع معنى الدين بالقول إنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والصلاح في المآل». وجماع هذه الحدود أن الدين سيرة وخلوص وصلاح وخلص.

ولا يخرج معنى الشريعة في نهاية المطاف عن هذا كله، كما لا يخرج عنه فهمنا اليوم لدين الإسلام بالذات، وإن كان تحديد الأصوليين للشريعة ومقاصدها يجعل من الدين أحد «الأمور الضرورية» الخمسة التي قصد إليها الشارع حين أدار الأحكام على تحقيق مصالح الناس الضرورية

والحاجية والتحسينية، (والأمور الضرورية عندهم هي: الدين والنفس والعقل والعرض والمال).

وليس يفهم الدين في الإسلام بالاجتزاء بمعاني «سيرة النفس» وتصفية الروح وخلوصها إلا فلاسفة الإسلام الأخلاقيون والمتصوفة العازفون عن الدنيا، أما عامة المسلمين وجمهور علمائهم فيفهمونه بمعنى شامل يجمع إلى معنى التوحيد تصفية النفس وكمال خلقها وأمور الدين والدنيا التي من شأنها أن تجلب للإنسان الخير والصلاح في العاجلة وفي الآجلة، في الحال وفي المآل.

والحقيقة أن معنى الدين، وفقاً لهذا التحديد، ينأى به عن أن يكون مجرد تحديد اسمي يجعل منه اعتقاداً بوجود كائن أو كائنات مجاوزة للطبيعة، على ما يذهب إليه تايلور، ويفضي بنا إلى فهم «وظيفي» واسع لا يقتصر الدين فيه على أن يكون جهداً يهدف إلى أداء بعض الوظائف المفيدة للإنسان أو التي تهمة على نحو عميق أصيل، مثلما يقول باول تيليش، إذ يتمثل في مجموعة من المعتقدات والممارسات التي تهيج لجماعة ما أمر مواجهة قضايا الحياة الإنسانية (مثل رفض الاستسلام قبالة الموت أو الاعتراف بالهزيمة قبالة الإخفاق، أو السماح للقوى المعادية بأن تمزق لحمة تجمعات الإنسان البشرية، أو المشاركة في الحروب أو الجهاد بغير وجل...)، إنه يتجاوز ذلك كله إلى تنظيم الحياة الفردية والعامة على نحو يحقق للفرد الاندماج الاجتماعي، وللإنسان في خاصة نفسه الخير والفلاح في الدنيا والآخرة، ويمنح الجماعة مبادئ الالتحام والتضامن والوحدة والسعادة.

والرأي العام السائر أن دين الإسلام بالذات يطال ثلاثة مستويات من وجود الإنسان وفعالياته:

المستوى الأول: يخص الفرد بما هو فرد، أي الإنسان في خاصة نفسه. والدين يتمثل ههنا في قيم الفرد الروحية والأخلاقية، كالإيمان وتوابعه والورع والتعاون على البر والتقوى والإحسان والحياء والعدالة... إلخ، وهو ما عناه الرسول نفسه حين أكد أنه إنما بُعث ليتّم مكارم الأخلاق، وما قصدت إليه عبارة السجستاني أنه «سيرة النفس»، وعبارة الماوردي أنه «يصلح سرائر القلوب ويمنع من ارتكاب الذنوب ويبعث على التآله والتناصف» (تسهيل

النظر وتعجيل الظفر، (١٩٩).

والمستوى الثاني: يرقب فيه سلوك الفرد في المجتمع، أي أنه يتوجه إلى ضبط ظاهرة الجماعة وسيرتها، ويتعلق بما أسماه فقهاؤنا القدامى بالاحتساب والحسبة، أي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله.. في المجتمع. فهنا يتدخل الدين ليحقق نظاماً متوازياً لسلوك الهيئة الاجتماعية حددت الشريعة أسسه وأشكاله، وليحفظ اللحمة والوحدة الاجتماعية؛ إنه قوة ضبط اجتماعي ومبدأ نظام وتوجيه أخلاقيين، أو إنه كما يقول الماوردي: «يبعث على التناصف ويدعو إلى الألفة والتعاطف» ويقود «إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة»، وبه «ينقطع التنازع وتنحسم مواد الطمع والاختلاف وتصلح السرائر وتحفظ الأمانة» (نفسه).

وفي المستوى الثالث: يتدخل الدين ليؤسس الدولة، لتعود ولايتها حارسة له ولينتظم بها صلاح الناس وشؤون دنياهم. وهذه هي في الحقيقة وظيفة الإمامة التي يسوغها الوازع السلطاني أو سلطة الدولة. والاتفاق على وجوبها، عقلاً أو نصّاً أو عقلاً ونصّاً، منعقد عند مفكري الإسلام، يُستثنى من ذلك قديماً النجدات من الخوارج، الذين ذهبوا إلى أن التناصف يجبها، وكذلك صوفية المعتزلة والأصم من المعتزلة الذين دفعوا أن يكون المُلْك من أغراض الرسالة النبوية. وأما في عصرنا فإن فريقاً من المفكرين «المسلمين» التحديثيين، والمتعلقين بالتزعة العلمانية، يذهبون إلى ضرورة فك الارتباط بين الدين والدولة، وإلى تحرير الدولة من سلطة الدين. والقضية ذاتة سائرة، وهي النقيض المباشر للنظرة التقليدية التي سادت في التجربة التاريخية الإسلامية، والتي عبر عنها الماوردي حين ذهب مذهب أردشير بن بابك في عهده إلى ملوك فارس، إذ يقول: «إن الدين والمُلْك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس، والمُلْك حارس، ولا بد للأس من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له منهدم» (تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ٢٠١ - ٢٠٢، عهد أردشير، ٥٤). وهو نفسه ما حدده ابن خلدون بعد الماوردي حين جعل الغرض من وضع الإمامة «حفظ الدين وسياسة الدنيا به» (الأحكام السلطانية، المقدمة).

والدولة الحديثة هي ابتداء الدولة المدنية في الغرب التي تحررت من سلطة الكنيسة وأقامت سلطتها وبنائها ومؤسساتها وقوانينها لأغراض

تتمثل في رعاية المصالح الإنسانية الدنيوية، وحمل المسؤولية العمومية، والعمل في إطار تنظيم الحياة بتوخي الخير العام. والمعول في الدولة الحديثة على مبادئ العقل الطبيعي والخبرة البشرية المقودة بمبادئ العلم والعدالة والمساواة والحرية والتعددية والخير العام والديمقراطية والحق والقانون والتضامن الاجتماعي. والدولة المدنية الحديثة هي دولة المواطنة، تمثل إرادة المواطنين ورغباتهم وتطلعاتهم، وهي إن لم تكن كذلك ساد الهرج أو تحولت إلى وحش معاد للصالح العام؛ إلى «لُفياتان» يفقدها شرعيتها ومسوغات وجودها. ومع أن هذه الدولة تستند إلى سلطة القانون إلا أنها ليست عارية عن القيم الأخلاقية والروحية، فمن دون هذه القيم تظل المؤسسات جثة هامدة لا روح فيها، ويظل الاجتماعي المدني عاجزاً عن بعث الراحة والطمأنينة والثقة في نفوس المواطنين. صحيح أن التربية السياسية الحديثة تؤدي دوراً جوهرياً في تشكيل المواطن الصالح لكن هذه التربية وحدها تظل غير كافية في تأسيس النمط السياسي الحديث، لذا نجد أن ينابيع الأخلاقية الدينية في الغرب الثاوية في المسيحية والفلسفات والفنون والآداب والمنتجات المعرفية والتقنية تأتي لتسهم في تشكيل القيم المشخصة المختلفة للمواطن في هذه الدولة. وفي الدولة العربية الحديثة التي تستند بكل تأكيد إلى النمط الغربي الحديث للدولة - بدرجات متفاوتة جداً من المطابقة والأمانة - يسود الاتجاه إلى التركيب بين عناصر هذه الدولة وعدد من المعطيات الأساسية المتصلة بتراث الأمة العربية، الذي يمثل الدين أحد أركانه الرئيسة. ومع أن هذه الدولة تحرص على أن تؤكد في مناسبات وأحيان كثيرة أنها راعية تقاليد الأمة وقيمها ومعتقداتها التاريخية، إلا أنه يتعذر القول إن وظيفتها التي تسوغ وجودها هي «حفظ الدين وسياسة الدنيا به» مثلما كان حال الدولة العربية في الماضي.

والحقيقة أن الدين والدولة موجودان جنباً إلى جنب في العالم الحديث، وهذا العالم يعرض علينا ثلاثة نماذج كبرى للعلاقة بين الاثنين:

الأولى: وحدة الدين والدولة.

الثانية: استخدام السلطة السياسية للدين وتوظيفه واستغلاله في أغراضها الدنيوية الخاصة.

الثالثة: فصل الدين عن الدولة بطوعية، أو بعداء وتحذ متبادلين.

وفي العالم العربي الحديث تختلط هذه النماذج اختلاطاً واسعاً، لكن الغالب الأعم هو أن الدولة تنتسب رسمياً إلى دين الإسلام وتتردد في الوقت نفسه بين طرفي المعادلة العربية التي باتت كلاسيكية: الإسلام وشريعته وتراثه وتقاليده من طرف، والغرب وقيمه ونظمه وقوانينه وحداثته من طرف آخر. وقد ساعدت الأنظمة السياسية الثابتة والدائلة على استمرار هذه الصيغة زمنياً طويلاً، بيد أن تفاقم الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي في العقود الأخيرة قد أفضى إلى جملة من الآفاق المسدودة، وأبطل الصيغة القديمة، مولدأ الإسلام العملي النضالي الذي يتعذر اعتباره نسخة مطابقة للإسلام الاتباعي (التاريخي)، وإن كان هو فعلاً امتداداً لعقيدة «قوة موازية» تترد بداياتها إلى مطلع القرن الهجري الثاني، وتتجسم أبعادها وقسماتها المحددة مع أحمد بن حنبل وأحمد بن نصر الخزاعي ويزيد بن هارون، وتمتد مع ابن تيمية إلى الإسلاميين المحدثين فالمعاصرين؛ قوة تجذرت في المستندات الدينية تجذر السلطة السياسية في المستندات الدنيائية. وفي المقابل أثبتت الدولة العربية الحديثة التي أرادت أن تحتذي نموذج الدولة في الغرب أنها ليست، في الغالب الأعم وفي الحقيقة، الدولة المدنية الحديثة؛ إذ أخذت من هذه بعض الأشكال الخارجية الصورية لكنها تنكّرت لجل قيمها الجوهرية وظلت متجذرة في مرجعياتها التقليدية الراسخة. ومعنى ذلك أن كلا الحدين المتقابلين في المعادلة القائمة ليس في الوضع الذي يصح أن يُرجع إليه في أية محاولة جدية لتبيين مكانة الدين الصحيحة في الدولة الحديثة. فالإسلام حالياً هو «إسلام الأزمة»، شكلته وقائع ما بعد سقوط الدولة العثمانية إلى يومنا هذا، والدولة العربية الحديثة هي الدولة المدنية وقد داخلتها كل أشكال التبديل والتشويه. ولكي نقول في موضوعنا قولاً ذا معنى علينا أن نذهب مباشرة إلى الأشياء في ذاتها، أي إلى المرجعيات الأصلية من دون أن نغفل عما يجري أمامنا بطبيعة الحال.

وأول ما يتحتم علينا الإقرار به واعتماده هو أن المجتمعات التي تسوسها الدول العربية الحديثة اليوم هي مجتمعات متعلقة بدرجات عالية بالدين، وذلك في الغالب الأعم. وينبغي أن نقر أيضاً بأن صراعات القرن الإيديولوجية قد جرّدت صيغة أو أكثر للإسلام لم يعد الإسلام معها طريقاً للخلاص الشخصي

فحسب، وهي الطريق التي عبّتها القرون الأخيرة، وإنما بات اختياراً لنمط من أنماط الاجتماع تحرص قواه النشطة على أن يكون له دولة تحفظه وترعاه. وهذه وقائع لا تستطيع الدولة العربية الحديثة أن تتجاهلها أو أن تقلل من شأنها، لأنها وقائع تعبر عن نفسها في نهاية الأمر بحاجاتٍ ومطالب ملحةٍ مشخصة، كما أنها كفت عن أن تكون ذات طابع هلامي مرسل غير محدد، وذلك بسبب تبني القوى النشطة التي تحملها لكل آليات العمل السياسي التي أفرزتها الصراعات الإيديولوجية والمؤسسات المدنية الحديثة. ومن وجهٍ آخر لم يعد من الممكن أيضاً الركون إلى إحراز نجاحات حقيقية باللجوء إلى (علماء السلطة) أو (فقهاء السلطان) الذين جردتهم القوى الجديدة من تأثيرهم، وجردتهم انتماءاتهم المتناقضة من كل صدقية وثقة.

ليس عليّ أن أعود ههنا إلى بيان مقاطع الطوبوغرافيا الإيديولوجية العربية المعاصرة، وإلى جدليات القرن المتصلة بالدولة الدينية وبالدولة المدنية العلمانية. والذي يهمني من هذا كله أن أؤكد من جديد أن الدولة العربية الحديثة، لأسباب تتصل بطبيعة وجودها وتمثيلها وعلاقتها بمواطنيها، لا تملك أن تدير ظهرها للدين وتحسم الأمر بقولة قاطعة هي أن الدين لا شأن له بالدولة، وأنه لا يخص إلا الأفراد في ذواتهم. ويتعين علينا في المقابل أن نقر بأن الدعوة إلى التوحيد بين متطلبات الدين الشمولي ووظيفة الدولة، في غياب مبدأ السلطة التمثيلية الكاملة للدولة، لن تؤدي إلا إلى استمرار حالة الصدام القائمة منذ عقود، المتفاقمة يوماً بعد يوم. والمرجح أن روح «التقابل» و«الامتحان» ستظل هي السائدة حين يتعلق الأمر بدولة «الحاكمية الإلهية» وبدولة المواطنة المدنية الدنياية، أي بسلطتين متصلبتين ترفع كل منهما الأخرى: الأولى تتوحد والدولة، والثانية تجرد نفسها نهائياً من إهاب الدين وسلطته. وفي مثل هذا التقابل الاقتتالي الذي يبعث على القنوط سيكون السلام الاجتماعي والتقدم هما الضحية. وبإزاء مثل هذا الإحراج لا يملك الذين يختارون عدم التسليم لكل طرف بكامل أطروحته، وينشدون التفرد بموقف أكثر واقعية ونجوعاً - فيحرضون، لأسباب اعتقادية ذاتية أو لأسباب عملية موضوعية، على أن تكون حالة التكامل والتوافق والتفاهم والسلام هي القائمة بين الدين والدولة - إلا التعلق بصيغة تكاملية توجه فيها النفوس إلى صورة من الاعتقاد تُتمثل فيها على نحو من الأنحاء معطيات الدين الجوهرية

من دون قسر أو إكراه، ومعطيات الدولة الحديثة الأساسية من دون تحكّم أو إسراف، بحيث لا يقف الأمر عند مجرد استلهاّم القيم الدينية فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى التعامل مع معطيات الدين المشخصة نفسها، فيتوفّر للدولة والقانون وازع الدين، وتتوفّر للدين المؤسسات الضرورية لرعايته وصونه ونمائه على الوجه السويّ، ويتمتع المواطن بممارسة حقوقه الإنسانية كاملة، وتيسر للجميع أسباب الحياة والتطور وفقاً للرغبة الجماعية الأغلبية وللإرادة التمثيلية الأكثرية. هل يمكن لمثل هذه الصيغة أن تكون «طبيعية» و«واقعية»؟ إن الذي يلوح هو أنها لعقدنا الحالي ولعقدنا القريب الآتية، أكثر واقعية من الطروحات المتصلبة المترافعة التي يبدو أن بينها وبين خلوص أهدافها لها وإدراك نقاط الوصول أشواطاً لن يكون من اليسير قطعها. ومع ذلك فإنه يتوجب علينا أن نقر بأن إنفاذ هذه الصيغة «المتوسطة» التي تبدو في إهاب الصيغة المثلى ليس من صغائر الأشياء، ففي الأمر صعوبات، ومن شأن هذه الصعوبات أن تسوّغ صيغاً اجتهادية أخرى لعل هذا القول يكون مناسباً مناسبةً لاقتراحها.

والحقيقة أن المسألة في قواعدنا النظرية التي تحيل إليها الحالة السائرة لاعتبار الأمر اعتباراً مدققاً ذات وجهين: وجه أول يتصل بمقاصد الشريعة وبمقاصد الدولة الحديثة كليهما، ووجه ثانٍ يتصل بأحكام الشريعة وبقوانين الدولة الحديثة كليهما.

وفيما يتعلق بالوجه الأول فإننا لا نفارق الحق إن نحن ذهبنا إلى القول إن مقاصد الشريعة تستجمع مقاصد الدولة الحديثة وتستوعبها؛ فنحن، حين نقول مع القدماء إن مقاصد الشريعة تتمثل في تحقيق مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية، لا نبعد في شيء عن المحدثين وعما تقصد إليه الدولة الحديثة التي تنشُد تحقيق الصالح العام وتسعى إلى ضمان عدد من «القيم» المدنية التي أقرتها الشريعة على وجه الإجمال أو على وجه التحديد. لكن ليس ثمة شك، في الوجه المقابل، في أن مقاصد الدولة الحديثة لا تستجمع مقاصد الشريعة جميعاً، وأنها تقصّر تقصيراً واضحاً عن الذهاب إلى نهايتها. فالدولة الحديثة، في صورتها الدنيائية الخالصة، لا تجعل الدين واحداً من الأسس الضرورية لها، وهي من ثمّ لا تذهب في معنى الصالح العام إلى أبعد مما يدور في الفلك الديني، أي أنها تظل عند حدود

الصالح العام في الحال وتدع أمر المآل لا تلتفت إليه بإثبات أو نفي. ولما كان شأن هذا القطاع من (خير) الإنسان مرهوناً بواقعة الإيمان الشخصية في ذاتها ولا مدخل للدولة فيه إذ هو يهم الفرد وحده فإنه لا ينبغي لهذا الوجه من المسألة أن يشير إشكالات خاصة.

لكن الوجه الثاني هو الأخطر والأعسر، وعنده نشور كبرى مشكلات العلاقة بين الدين والدولة، والمقصود ههنا الأحكام الشرعية والقوانين البشرية. والحقيقة أن الشريعة ليست بناءً دينياً خالصاً يجعل من الدولة التي تأخذ بها دولةً دينيةً أو ثيوقراطية مطلقة. وفكرة «الحاكمية الإلهية» التي جعلها المودودي وتابعوه مبدأً لعلاقة صراعية بين الله والبشر، ومن ثم بين هؤلاء والدولة، ينبغي أن تخضع لتعديل جوهري، وذلك أننا نعلم جميعاً أن أصول الأحكام أو التشريع تخضع، إلى جانب الأصلين الرئيسيين: الكتاب والسنة، إلى عددٍ متفاوتٍ من الأصول الأخرى ذات الطابع الاجتهادي الخالص الضارب في مجالي الرأي، من بينها في الفكر الأصولي التقليدي القياس والإجماع والاستحسان والمصالح المرسلة على وجه الخصوص. وهذه الأصول، التي هي أمور «طبيعية»، من شأنها أن توسع على البشر في دنياهم بما تفضي إليه من أحكام تقيم الحياة الدنيوية على نحو أمثل. وعلى هذا يصح أن نقول إن الدولة التي تريد أن تكون إسلاميةً باعتمادها على جملة هذه الأصول والمناهج ليست دينيةً أو إلهيةً إلا في منطلقاتها الأولى والأساسية، أما في امتداداتها الأرضية فهي بشرية. إنها في خالص الحال تقوم على دعامتين أساسيتين: الوضع الإلهي، والاجتهاد البشري. ومع ذلك فإن المسافة بينها وبين الدولة الدنيائية الحديثة الخالصة تظل قائمة وتحتاج إلى التضييق، وذلك لأن الدولة المدنية الحديثة تحرص على أن تقيم قوانينها على أحكام الاجتهاد البشري الخالص المستند إلى العقل والعلم والخبرة الإنسانية. وتتأزم الأمور حين ننتقل من قطاع «المقاصد»، مقاصد الشريعة ومقاصد الدولة، إلى قطاع النظم والأحكام. فليس من المتعذر، كما مر، بيان أن المقاصد النهائية للشريعة تلتقي مع المقاصد النهائية للدولة: صلاح الإنسان وخيره. وتقرير القول إن الشريعة تُعنى بخير الإنسان لا في الدنيا فقط وإنما في الآخرة أيضاً لا يقيم بين الدين والدولة تعارضاً، طالما أن الدولة لا تعترض على خير الإنسان في الآخرة، وإنما هو يعني أن الشريعة تذهب إلى ما هو أبعد من الأفق الأرضي وتمنح الإنسان من الآمال الروحية والأخروية ما لا

تستطيع الدولة أن تمنحه في أي حالٍ من الأحوال، وليس للدولة أن تعترض على ذلك. لكن الأمر الذي يوقع الخلاف هو أن الدولة الحديثة المصوغة وفقاً للنمط الغربي ترفض، أو تحتفظ، أو تتوجس خيفة، أو تمتعض، أو لا ترتاح.. إلى تطبيق الأحكام الشرعية برمتها. ويلوح أن الذي شكّل هذه المواقف يرتد إلى عددٍ من الأمور التي استقرت في الواقع أو في الأذهان، أبرزها:

تباين القيم،

والأثر الثقافي الغربي،

ومنهجية الدعوة،

وقطاع «المناطق الدقيقة» في الشريعة.

لقد استقر في أذهاننا أولاً بنتيجة صراعات القرن الإيديولوجية وبسبب أنماط النظر التي سادت حتى الآن أن قيم الدين الجوهريّة تضاد أو تباين قيم المدنية الحديثة. ويدفع إلى الصدارة في بيان هذا التضاد استناد الدولة الحديثة إلى مبادئ العقل الطبيعي والحرية والفاعلية والتنظيم والعدالة والمساواة والمواطنة والديمقراطية... إلخ، واستناد الدولة الدينية أو الإسلامية إلى نقائص هذه المبادئ. لكن الحقيقة هي أن الفكر الإسلامي الاجتهادي الحديث قد بذل جهوداً كبيرة من أجل ردم الهوة بين الجانبين وإثبات أن التعارض ظاهريٌّ وأن «النصوص» تؤسس جميع هذه القيم، لا بل إنه ذهب منذ مطالع النهضة الحديثة إلى تبني فكرة أساسية هي أن قيم الغرب مستمدة من تراث العرب الثقافي والعلمي. وثمة دلائل جدية على أن النظر المتعلق ببعض المبادئ الحديثة المثيرة للجدل، كالديمقراطية مثلاً، يمكن أن يوصل على الرغم من كل شيء إلى حالة من التقارب الحقيقي. ومع أنني أشارك بعض المنظرين الإسلاميين المعاصرين المرموقين الاعتقاد بأن الديمقراطية ينبغي أن تكون خياراً إسلامياً صريحاً وبأنه يمكن توجيه معنى الشورى لتعاقب النظام التمثيلي، إلا أنني أعتقد أن الاستراتيجية المعرفية الإسلامية ينبغي أن تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه في تعزيز هذا المبدأ والدعوة إليه وتبنيّه رهاناً زمنياً لهذا العصر، كما ينبغي أن تعاود النظر بشكلٍ جديٍّ في مسألة التعارض الشامل بين ما يسمى بمادية المدنية الغربية وما يسمى بروحانية المدنية الإسلامية والشرق، إذ إن في إطلاق كل منهما على عواهنه هنا وهناك إسرافاً

بيناً، وواقع الحال يقتضي بضرورة تقييد هذا الإطلاق.

وليس ثمة شك في أن آثار قرنين من الثقافة الغربية قد أحدثت في استعداداتنا العقلية وفي ثقافتنا وفي حياتنا ومؤسساتنا تعديلات غير طفيفة. وقد كان من الطبيعي أن يكون لذلك أثره التطويري في نظرتنا إلى بعض القيم الأكثر تجذراً في الغرب، وإلى بعض قطاعات الشريعة المتصلة بالأحكام. ومثل هذه الحال لا يفرض العمل من أجل مزيد من التحرر الثقافي من سلطة (الغير) الزائفة المزيّفة فحسب، وإنما يفرض أيضاً إعادة النظر في الأشكال الزائفة من معتقداتنا وعاداتنا الذاتية التي رسخها ضعف الاجتهاد والجمود على الموجود. ومن الثابت أن ذلك كله سيلقي على كاهل الفكر الاجتهادي الديني الحديث أعباء إضافية ثقلاً، سيزيد من تعاضمها وتعقدها ووعورتها قوة وعمق الآثار العملية المشخصة التي تخلفها أجهزة البث السمعي - البصري خاصة في نفوس الذين يتلقون منتجاتها كل يوم وليلة، راضين أو كارهين.

وقد ارتبطت الدعوة إلى الدين في العالم العربي المعاصر، ولأسباب تتعلق بالأزمة وبالصراع الإيديولوجي، باختيار منهجية تميل إلى الترهيب أكثر من ميلها إلى الترغيب، فبدأ الدين في نهاية المطاف كما لو أنه يمثل في ماهيته سلطة حصار وتضييق وحرَج للمواطن وللدولة. ولو أن منهجية الترغيب والتيسير هي التي وجهت الدعوة لكانت حصيلة العلائق بالدين أكثر إيجابية.

بيد أن أكثر المناهج إثارة للصعوبات في علاقة الدين بالدولة وفي موقف الدولة من الدين يتمثل في ما أسميته بقطاع «المناطق الدقيقة» في الشريعة، فهذا القطاع هو الذي يجعل أهل الدين ينظرون إلى الدولة بتحدٍّ وعداء - إذ تأبى الدولة إنفاذ أحكام الشريعة جميعاً - وهو الذي يجعل الدولة بمنطقها الخاص وحساسياتها الذاتية المحلية والدولية تتنكب عن تطبيق ما يبدو لها باعثاً على الضيق أو الحرج. وإنه لأمر بديهي في أعين «المتصلّين في الدين» - والمصطلح من عند أبي حامد الغزالي - أن الدولة إذ تقف هذا الموقف إنما تذهب واقعياً، ومن دون أن تصرح هي بذلك، إلى أن الشريعة غير قابلة للتطبيق، وهو كفر صراح. والحقيقة أن الأقل تصلباً في الدين يمكن أن يقول إن الظروف غير مواتية، أو إن المسألة تحتمل التأويل، والتأويل مباح.

لكن ما هي هذه القطاعات «الدقيقة» في الشريعة؟ إنها أربعة أساسية:

أحكام الحدود،

وأحكام غير المسلمين،

ودعوى دولة الخلافة،

وأحكام العلاقات الدولية.

ففي شأن قطاع الحدود «تُعلّق» أغلبية الدول العربية الإسلامية الحديثة إنفاذ الحدود الخاصة ببعض المنكرات والمحرمات، كالسرقة والزنا والقتل وغير ذلك، إما استقر في نفوس الكثيرين من هيبته وشدة وقعها، أو «حرجاً» من التمثيل الدائم لحساسية النفاق الغربي لها في صورة «البربرية» على الرغم ممّا تحفل به النظم والقوانين الغربية والأخلاق الغربية من وجوه القسوة وأشكال البربرية، أو لأسباب واعتبارات أخرى. ويبدو هذا «التعليق» سبباً لمناسبة الدولة العدا أو للنظر إليها بما هي سادرة في طريق التمرد على الله. ويلوح أنّ أصلح السبل للخروج من مأزق النفور والعلاقة «التقابلية» القصوى يتمثل في ضرب من «الحوار الاجتهادي» الذي يبذل كل الوسع في سبر أغوار «الممكنات الشرعية» الجديرة بتيسير المصالحة الرحيمة مع الدولة وبإنفاذ سمة الرحمة واليسر لأحكام الشريعة، ولا يستقيم بديلاً لهذا النهج إلا اختيار السير في طريق مبدأ «تداول السلطة» على ما سيأتي بعد قليل.

وقد أدّت دعاوى فريق من المستشرقين، ممن أقدموا على دراسة الإسلام وتغطيته وفق مرجعيات غاب فيها العطف والتعاطف، إلى تجريد صورة بغیضة عن أحوال غير المسلمين ممن يُطلَق عليهم مصطلح (أهل الذمة)؛ فقد عُرض هؤلاء بما هم مواطنون من الدرجة الثانية، وذلك استناداً إلى بعض المواقف الفقهية «التاريخية» التي ترتبط بظروف عارضة لا بنصوص أصلية، مما أضفى على «أحكام أهل الذمة» حال الأحكام الثابتة، مع أن النص الصريح هو أن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وبسبب هذه الصورة التي جُرّدت من التاريخ باتت الشريعة تعني قيام دولة تضطهد صراحة قسماً جليلاً من مواطنيها. وقد تعلّلت الحركة القومية العربية الحديثة في جملة دعاواها المسوغة لوجودها بهذه الصورة لتقول إن النسب الديني علة لانشقاق الأمة العربية وانقسامها، وإن النسب القومي، أي العربي، هو وحده الذي يصلح لأن يكون أساساً للنهضة

العربية والوحدة العربية. وقد ثارت القضية مراراً وتكراراً في صورة التساؤل التالي: هل يكون الدين مصدر شقاق وانقسام في دولة ذات مجتمع متعدد الأديان؟ وفي حالة الدول العربية الحديثة التي تشكلت غب تفكك الدولة العثمانية واندثارها، وحيث ظل الإسلام يمثل، على وجه العموم، الأكثرية هنا وهناك، هل يكف هذا الدين، بوجود أتباع الديانات الأخرى بكثافة عالية في بعض الأقطار، عن أن يكون عامل وحدة ودمج طوعي أو قسري في المجتمع وفي الدولة على حد سواء؟ من المؤكد أن التجربة التاريخية قد قدمت لنا أكثر من مرة حصداً لا يبعث دوماً على السرور، وأن جهوداً جليلة ينبغي أن تُبذل من أجل تطهير ساحة التاريخ وإزاحة الركام من الطريق وإعادة روح الساحة والثقة والمودة بين المسلمين وغيرهم ممن يشاركونهم الحياة في الدولة العربية الحديثة، وإذا لم يُبذل هذا الجهد، اجتهدادياً وسلوكياً، فلن يستطيع أحد الدفاع بحق عن القضية الكبرى أن الدين أصل للالتحام والاتحاد في الدولة والمجتمع.

ويأتي الكلام على دولة إسلامية هي دولة الخلافة ليفاقم الأمور من وجهين: المجتمع من وجه، والدولة الحديثة القائمة فعلاً من وجه آخر؛ أما المجتمع فقد بات يألف هيئة الدولة الحديثة، وقد تشكلت في ذاكرته صورة السلطة المقدسة، الشاملة، القمعية، الجبروتية لخليفة المُلْك، وقابل هذه الصورة في الذاكرة صورة الخليفة «النبي» التي استقر في الأذهان أنها انسحبت ولن يستطيع أحد من بني البشر إعادتها. وبثت الدراسات بأشكالها المتباعدة ومناهجها المختلفة صورة «غير مرغوب فيها» للخلافة ولنظام الخلافة، وتعزز الاعتقاد أن عودة نظام الخلافة الذي يدعو إليه بعض الإسلاميين - لا جميعهم - إنما هي عودة إلى نظام السلطة القهرية الشاملة المضادة لكل القيم التي ولدها العالم الحديث: الحرية، الديمقراطية، القانون، العدالة... وذلك على الرغم من اتجاه المنظرين الإسلاميين المحدثين إلى الإقرار بأن هذا النظام نفسه، وعلى النحو الذي ظهر فيه تاريخياً، ليس نظاماً «دينياً»، وإنما هو ترتيب دينوي يمكن أن يُستبدل به ترتيب آخر لم يستبعد بعضهم أن يكون هو نفسه المتبنى في النظم التمثيلية أو الجمهورية، وأن تكون «غائيته» متعلقة برعاية الدين والدنيا وحفظ مصالحهما.

وأخيراً يبدو دين الإسلام للعوالم غير الإسلامية ديناً إمبراطورياً،

يهدف إلى التوسع ويدعو إلى الحرب على الدوام ويحمل في بذوره نزعـة «العداء والعدوان». والأصل في هذه الصورة انتشار الشبهة التي بثها أجنحة الاستشراق القديم في أمر الفتوحات الإسلامية التاريخية ومفهوم الدعوة والجهاد، وقسمة العالم قسمة تقابلية إلى ما يسمى بدار الإسلام ودار الكفر، والصراع التاريخي الإسلامي المسيحي على العالم القديم. وقد يكون هذا مبدأ الضغط الخارجي المستمر على العالم الإسلامي، ونزعـة العداء له، والخشية المستبدة من «عودة الإسلام». والرأي القار هنا هو أن دولة دينها الإسلام ستكون بطبيعتها دولة مناهضة للسلام العالمي، وبطبيعة الحال لكل نظام كوني شامل يبحث عن الهيمنة وعن المجالات الحيوية. ومع أن فقهاء الإسلام القدامى قد استنبطوا، إلى جانب دار الحرب، ما أسموه بـ «دار العهد» لحل مشكلة الصراع الدولي المستمر أو للتخفيف من حدتها والاتجاه إلى حالة من السلام مع المخالفين، إلّا أن من المتوقع أن تجابه فكرة الدولة الإسلامية خارج حدود عالم الإسلام عداء غير يسير. ولن يخفف من هذا العداء إلّا تعديل الصورة التي استقرت في المخيال غير الإسلامي، وهي الصورة التي تجعل من مهمة الإسلام «قهر كل النظم الأخرى»، ومن جماعات البشر الأخرى «أعوان الشيطان» على الأرض.

هل علينا أن نتجه في ضوء الإلماع إلى هذه المناطق «الدقيقة» في الشريعة إلى القول إن «اجتهاد التيسير» لا التياسر يمكن أن يجعل صورة الاعتقاد التي تجمع بين الدين والدولة أمراً مقبولاً لدى الناس ولدى الدولة وفي العالم؟ الجواب: قد يكون ذلك ممكناً، ولكن في ظروف غير الظروف التي يمر بها العالم العربي اليوم، حيث الدولة الحديثة ليست حديثة إلّا في ظاهر الأمر، وحيث الإسلام يعبر عن نفسه في أجواء الأزمة التي ولّدتها إخفاقات القرن العربية على جميع الجبهات الرئيسة. إن المصالحة بين «دين الأزمة» والدول العربية الحديثة «المشوّهة» أمر متعذر، فكلاهما ينكر الآخر، وسيظل ينكره. دين الأزمة سيقول إنها دولة الضلال، ودولة الجبروت ستقول إنه دين التسلط والاستغلال والإرهاب. وإذا لم تتصدّ الدولة العربية الحديثة لحل المشكلات المتولّدة عن أزمة الآفاق المسدودة حلاً حقيقياً جذرياً فلن يحدث أيّ تقدّم في العلاقات، وستظل حالة «التقابل» مستحكمة. لكن هل ستسحب حالة الصدام والتقابل هذه لو أن الدين خرج أو أُخرج من حالة «الأزمة» واسترد حالة اليسر والرحمة، ولو أن الدولة العربية بدّلت ساحتها

وأصبحت دولة حديثة حقاً تأتمر بقيم الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية والكرامة والصالح العام؟ لا شك بأن الواقع سيصبح حينذاك أكثر امتثالاً لتقبل صيغة ممكنة، وذلك لأن الطرفين سيحتكمان عندئذٍ إلى بعض القيم المشتركة بينهما، وسيكون على رأس قائمة هذه القيم احترام إرادة المواطن والاتفاق على أن الدولة لا يمكن أن تكون مشروعة إلا إذا هي انصاعت للقانون ولإرادة هذا المواطن ولرغباته الحقيقية الأصلية التي يعبر عنها برضاه الكامل وحرية التامة. وبهذه الإرادة التمثيلية وحدها ينبغي أن يُنَاط أمر الدولة وطبيعة السلطة والمؤسسات والأنظمة والقوانين التي تختارها الهيئة التمثيلية لهذه الدولة. إن قيام دولة حديثة تستلهم قيم الدين الجوهريّة، وتأخذ بصيغ اجتهادية ميسورة قادرة على رفع الحرج الذي يحيط ببعض الأحكام هو أمر لا يدخل في باب المحال. لكن التعلق بالدولة الحديثة على النحو نفسه القائم في الدولة المدنية الغربية، أي أن تكون الدولة بطبيعتها وماهيتها دنيائية بتفرد، هو أمر لا يمكن أن يؤدي إلى الوفاق والاجتماع.

ولكي يتم، في إطار هذا الوجه من النظر، إحراز تقدم ملموس في سبيل بناء علائق إيجابية بين الدين والدولة يتعيّن مراعاة بعض الشروط الجوهرية:

فأولاً: تقضي الحكمة بالآل تقوم العلاقة بين الطرفين على أساس وجود «قوة موازية» لسلطة الدولة، هي قوة الدين، تنازع الدولة سلطتها؛ فمن الثابت أن علاقة من هذا النمط لن تؤدي إلا إلى الصدام النكد، إن لم تفض إلى الكارثة.

وثانياً: على الدولة العربية الحديثة أن تمتثل لقواعد السلطة الحديثة، أي أن تنصاع للقانون وتلتزم بأصول العمل من أجل الصالح العام وكرامة المواطن وحرية ورفاهيته.

وثالثاً: على الطرفين أن يمثلنا لمبدأ «تداول السلطة» تداولاً كاملاً. ومعنى ذلك أن «الاختيار التمثيلي الحر»، أيّاً كان الاسم الذي نسميه به، هو الذي ينبغي أن يكون مبدأ الوصول إلى السلطة وبنائها وتداولها. وهذا المبدأ يعطي الأغلبية الحق في أن تختار شكل الدولة التي تريد ومحتواها، وهو الذي، بارتباطه بأصول الخبرة والتجريب والنجاح والإخفاق ورضى الأمة، يمثل المرجعية الشرعية والمعياري الأساسي في تشكيل السلطة

والقوانين وفي تداولها بعد تداول بين فئات وأنظمة متباينة محكوم عليها مقدماً أن تكون مسؤولة بإطلاق عن التزاماتها وعهودها وعما تفضي إليه تجربتها في تسيير دفة الدولة.

ومع ذلك، فإن بعض المفكرين المعاصرين من المسلمين يذهبون مذهباً آخر، ويرون أن المسألة تحتل وجهاً مغايراً من النظر الذي يجد له، عندهم، سنداً من (النص)، وهم يوجهون إلى عدد من الآيات القرآنية التي تعرض لوظيفة الرسول وتقرر أنه «شاهد» و«مبشر» و«نذير»، وأن رسالته رسالة تبشير وشهادة وإنذار وتذكير. والآية المحكمة التي تبدو لهم هنا ذات مرجعية قصوى هي الآية الكريمة ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١]، تعزها آيات أخرى، هذه بعضها:

﴿إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [ص: ٧٠].

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [البقرة: ١١٩، فاطر: ٢٤].

﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيُّ إِذَا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥].

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ١٥].

﴿هُوَ سَمَنُكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨].

إن البشير والمبشر هنا هو الذي يعلن الخبر الجميل، والنذير هو الذي يُعلم ويحذّر ويخوف في الإبلاغ (الفيروزآبادي). والشهادة هي الخبر القاطع المعاین يؤدّي عن علم أو يُستشهد به يوم القيامة على الآخرين (الزبيدي، تاج العروس؛ ابن منظور، لسان العرب)، إنها - أي الشهادة - «الإخبار بما قد شوهد» (ابن فارس، مجمل اللغة)، ومن شهد «بيّن ما يعلمه وأظهره» (الأزهري، تهذيب اللغة)، والشاهد هو «العالم الذي بيّن ما علمه» (ابن سيده، المخصص)، والشهداء سمووا كذلك «لأنهم ممن يستشهد يوم القيامة مع النبي على الأمم الخالية»، وقوله ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا﴾: أي شاهداً على الإبلاغ والرسالة. فوظيفة صاحب الدين هي أن يكون نذيراً وبشيراً وشاهداً. وعلى المؤمنين أن يأتروا بما جاء به النبي وأن ينتهوا عما نهاهم عنه وفقاً لمبادئ الأمر والنهي أو الحلال أو الحرام.

لا شك في أن هذا التوجيه للمسألة توجيه ذو دلالة، وأنه يبدو في ظاهره قوياً. وهو، إن سُلّم به، يمكن أن يفضي إلى الانحياز إلى صيغة لحضور الإسلام في العالم تجعل منه مجرد «مراقب» يرصد الأحداث الإنسانية ليقدم بها كشفاً عاماً يشهد فيه الشاهدون عند الله يوم القيامة على الآخرين أفراداً وأممًا. وهو يمكن أن يعني الانسحاب من العالم الحي ومن حلبة الصراعات الكونية والدخول في ما يشبه «الغربة» أو «الإرجاء». وبكل تأكيد يمكن لمثل هذا التوجيه أن يجنب الإسلام وأهله عواقب الموقف «التقابل» بإزاء الأفراد والمجتمع والدولة والعالم الخارجي، فيضمن لدين الإسلام ممارسة وظيفته الفردية والاجتماعية والإنسانية في شروط آمنة بعيدة عن المخاطر التي تترتب على منظومة إيديولوجية مخاطرة محاصرة مهددة على الدوام بمخططات الهيمنة والإفناء. لكن الحقيقة هي أن هذا التوجيه لا يعبر إلّا عن وجه من المسألة لا أكثر، وهو بكل تأكيد مرتبط بمرحلة زمنية من مراحل الدعوة. أما الوجوه الأخرى للمسألة فلا يمكن أن يتطرق إليها الشك، وهي صريحة تمام الصراحة في التوجه إلى حضورٍ فرديٍّ واجتماعيٍّ وكونيٍّ فاعلٍ للإسلام على الأرض. ولست أرى من جانبي، ما يسوّغ الأطروحة القائلة إنه لا شأن للإسلام بالأمور الزمنية والدنيوية أو السياسية، فذلك مما لا يستقيم، لا نصّاً ولا واقعاً. والقضية ليست هنا؛ فمن حق أي امرئ أن يبني المنظومة التي يريد وفقاً للقراءة التي تستقيم له ما دام يجد لها سنداً وتأسيساً في مرجعياته الخاصة، لكن الذي ينبغي أن يتقرر أيضاً هو أنه لا مسوغ لفرض هذا «الحضور» أو «التجسيد» لهذه الصيغة أو تلك للإسلام بالإكراه أو بالقوة أو بالطرق غير الطوعية. وفي زماننا هذا، وفي الظروف والأحوال التي يمر بها العالم، يتعين وضع هذا التقرير في موضع البديهة التي لا يتطرق إليها أدنى شك. فالطريق «التمثيلية الحرة» هي الطريق التي يتوجب اتباعها، والصيغة الرحيمة الآمنة للإسلام هي الصيغة التي ينبغي التعلق بها، وبناء الإنسان في الأعماق وإعادة إنتاج إسلام الرحمة الحامل للأنموذج الأخلاقي والجمالي الجاذب، الذي توشك الاستراتيجية الإعلامية والفعلية العملية (للغير) على أن تنجح في أن تهمشه وتغيّبه لتحل محله في المخيال الجماعي الغربي والكوني والعربي والإسلامي أيضاً مشهد ما تمّ نعته بالإسلام الراديكالي السياسي، هما المقصدان الأسميان اللذان ينبغي توضيحهما في هذه المرحلة من حياة عالم الإسلام والعالم. وعندي أن المطلوب من أي فعل إسلامي هو أن يغلب «القصد» أو «النية» على الصورة

أو «الشكل»، وتحويل الإسلام إلى مشروع سياسي راديكالي من شأنه، زيادة على المخاطر والمحاذير التي أشرت إليها مراراً، أن يوقعه في «الشكلانية المادية» للدولة، وأن يضعف فيه النسخ الحيوي والعمق الإنساني والقصدية الروحية التي تقوم البنيان العقدي والأخلاقي والجمالي لحامله.

وفيما يتعلق بمسألتنا، فإنني أجنح إلى الاعتقاد، على سبيل الدلالة الرمزية أو الميثية على الأقل، إلى تصديق نعيم بن حماد والمحدثين الأوائل وابن تيمية وابن خلدون في تعزيزهم لنبوءة الحديث الذهاب إلى أن خلافة النبوة ثلاثون عاماً، وأنها تنقلب بعد ذلك فتكون مئلكاً، ولن أسأل عن السبب الذي من أجله أذن الله تعالى أن تكون الأمور على هذا النحو لا على نحو آخر. لقد نجحت دولة المئلك وأصبحت واقعة لا راد لها، وليس لنا إلا أن نوجه أمورنا وفق هذا الواقع ونعدّل منه بقدر الطاقة البشرية. ونحن اليوم، في المدى الجيو- سياسي الممتد أمامنا، نشهد عالماً إنسانياً معطوباً في بُناه الأنثروبولوجية، ودولاً متفاوتة في تجسيد القيم الإنسانية الرفيعة، ومجتمعات مهددة بفقدان اللّحمة الاجتماعية وباضطراب القيم واختلالها. والإسلام، بما هو مكوّن ديني أساسي للاجتماع البشري العربي الحديث، يستطيع بكل تأكيد أن يؤدي دوراً حاسماً في إعادة تشكيل هذه العوالم المركزية الثلاثة. وتشير جميع القرائن إلى أنه يتعين أن يمر هذا الدور الجوهري للدين في المرحلة القابلة من باب قيم الفرد والمجتمع، لا من باب جهاز الدولة القسري. وليس معنى ذلك أن تتخلى الدولة عن واجباتها في رعاية الدين وصونه، أو أن يقال، على الطريقة العلمانية الوثوقية المتصلبة، إنه لا مكان للدين في السياسي والقانوني؛ وإنما معناه أن الوقائع الصلبة التي تتمثل في فوضى القيم الفردية والاجتماعية وتحللها وفي نشدان الخير الخاص وفي هذا العطب الصريح الذي يغزو الكينونة العربية والإسلامية المشخصة التي تتحول اليوم إلى كينونة تتقوم بالخوف والقلق والصراع والإغراء وفقدان المعنى والقيمة، وأشياء كثيرة أخرى، هي أمور يتعذر محاصرتها وتجاوزها إلى تشكيلات وأبنية جديدة بتوجيه الدين إلى جهاز الدولة الذي نالت تطورات المجتمع الحديث من قدراته وقصّرت من باعه، لكن يتيسر ذلك بتوجيهه، على المدى المنظور على الأقل، إلى أداء دور إنساني تأسيسي يعيد للأفراد وللجماعات الوعي بالوجود والإحساس بالمعنى والتمثل الجديد لقيم عزيزة باتت مهددة بالانسحاب من العالم بأسره. ذلك أن دخول عالم اليوم في دائرة (ما بعد

الحدائث) وتشكلاتها المرعبة ينبغي أن يعني بالنسبة إلى الدين وأهله السير في طريق جديدة، تتمثل غايتها القصوى في إعادة بناء الإنسان وتشكيل المجتمع وفي إحياء القيم الكبرى التي سوّغت أصلاً رسالة السماء إلى الأرض. وفي جميع الأحوال، وعلى كل تقدير، تظل الطريقة السويّة المثلى هي أن نتعلّق بمبدأ لا سبيل إلى الحيدة عنه، وهو أن الإرادة الحرة للأغلبية التمثيلية هي التي ينبغي التعويل عليها، عملياً، في تحديد الاختيار التاريخي المسؤول للصيغة الدينية - السياسية للمجتمع أو الأمة.

ولست أشك في أن مثل هذا المنهج، بـ «قراءة إنسانية»، لن يترتب عليه ترميم صورة دين الإسلام التي عبثت بها قوى الإعلام المدمرة في كل مكان فحسب، وإنما أيضاً إقامة أساس من «المصالحة» مع الدولة الحديثة، المدعوة بدورها إلى أن تثبت الصدقية و«حسن النوايا» والحرص على «مقاصد الشريعة» وغاياتها، وكذلك عودة جديدة لصورة الدين الرحيمة القادرة على أن تكون مركز جذب وقوة وانبهار لا مبعث طرد وكرهية وازورار، في عالم العرب نفسه وفي عالم الإسلام وفي العالم أجمع.

أما المسألة الكبرى الأخرى التي تقابل الإسلام المعاصر اليوم، وتقضي كل تطورات الأشياء من حولنا بمعالجتها على نحو مقنع مرضي، فهي مسألة ذات صلة دقيقة بما يُسمّى بحقوق الإنسان. وحقوق الإنسان التي تخوض فيها وتدعو لها «الحدائث المدنية» عديدة مختلفة، تتصدرها قيم الحرية والعدالة والديمقراطية. وقد أضاف العامان ١٩٩٤ و١٩٩٥م إلى هذه القضايا قضية جوهرية أخرى جسدها مؤتمر السكان الذي عُقد في القاهرة، ومؤتمر المرأة الذي عُقد في بكين؛ إنها قضية مركزية حقاً في هذا العصر وفي القرن الآتي، وهي ذات وجوه متعددة سأعرض لبعضها في الفصل الأخير من هذا العمل. أما هنا فإنني سأوجه على وجه الخصوص إلى مسألتَي العدالة والديمقراطية اللتين أصبحتا من علامات القرن ومما لا تستطيع إهماله أية حضارة تريد لنفسها أن تكون ذات طابع إنساني، وتحرص على أن تشكل لنفسها بين عوالم البشر الحديثة صورة جديدة بالتقدير والتبجيل.

كيف ينظر مفكرو الإسلام قديماً وحديثاً إلى هاتين المسألتين المركزيتين؟ وهل يمكن تجريد صيغة لهما تصلح لأن تمثل قراءة مشروعة

للإسلام تجنبه الحكم القاسي الجائر الذي يزعم الآخزون به أن الإسلام دين استبدادي تعسفي جائر؟ وذلك وراء ممارسات «التجربة التاريخية» المنحرفة عن سواء السبيل، أو دعاوى بعض الفهوم الشيوقراطية التي تنكر مبادئ الحرية والديمقراطية ولا تنكر غياب «العدالة»؟

في تحديده للأسس التي بها تصلح الدنيا وتنتظم أحوالها يقف الماوردي (القرن ٥هـ / ١١م) - وهو أكبر المنظرين السياسيين في الإسلام الكلاسيكي - على ست أحوال أو قواعد، هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدالة الشاملة، والأمن العام، والخصب الدائم، والأمل الفسيح (تسهيل النظر، ١٣٣). وقد جرى مفكرو الإسلام من بعد الماوردي على التعلق بهذه القواعد وتقديمها على الدوام عند التعريف بما يُسمَّى بـ (السياسة الشرعية). بيد أن قاعدتين من هذه القواعد الست هما اللتان أولاهما هؤلاء المفكرون أخص العناية وأعظم الاهتمام: السلطان القاهر، والعدل الشامل. وحين أراد ابن تيمية (ق ٨هـ / ١٤م) - وهو قمة ما وصل إليه التنظير الخاص بالسياسة الشرعية حتى عصر ابن خلدون - استجماع أصول هذه السياسة وجد غايته في القرآن نفسه، حيث يتكف الأمر الإلهي في أصل نظريّ رئيس، هو العدل (النساء: ٥٩)، وفي مبدأين فرعيين عمليين هما الطاعة (النساء: ٥٩) والمشاورة أو الشورى (آل عمران: ١٥٩؛ الشورى: ٨٣). أما ابن خلدون نفسه (ق ٨هـ / ١٤م) فقد خص العدالة بدور حاسم، إذ صرّح بأن «الظلم مؤذن بفساد العمران» (المقدمة، ١: ٣٤٨)، وكان في ذلك تابعاً لتقليد قديم عبّر عنه، بعد الماوردي، الطرطوشي (ق ٦هـ / ١٢م)، الذي قرّر أن رعاية العدل «قوام الملك ودوام الدّول وأس كل مملكة سواء كانت نبوية أم صلاحية» (سراج الملوك، ١٦٩)؛ وسلّم به الغزالي (ق ٦هـ / ١٢م)، إذ جعل السلطان ظل الله في أرضه، وقرّن عمارة الدنيا وأمن الرعية بعدله موافقةً لحديث نبويّ يقول إن «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم» (التبر المسبوك، ١٧٢ - ١٧٣)؛ وتمثله ابن الحداد (ق ٧هـ / ١٣م)، الذي حدد الرئاسة بأنها قبل كل شيء «العدل في السياسة»، أو إقامة العدل لتعمر البلاد ويأمن العباد ويصلح الفساد (الجواهر النفيس، ٦١). وبشكل عام ثمة اتفاق عند مفكري الإسلام الكلاسيكي حتى ابن خلدون على التسليم بسياستين: سياسة الدين وسياسة الدنيا؛ أما سياسة الدين فتهدف إلى «قضاء الفرض»، «أي أدب الشريعة»، وأما سياسة الدنيا فتهدف إلى عمارة الأرض. وكلتاها

ترجع إلى العدل، الذي هو «ميزان الله في الأرض»، وبه سلامة السلطان. ومع أن العدل قد جاء حيناً بالمعنى الأرسطي، أي بمعنى الفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين، أي الاعتدال، وحيناً بمعنى الاستقامة والاستواء والنزاهة - وهي المعنى الذي يأخذ به الفقهاء - إلا أن أكثر المعاني تمثيلاً له معنيان، أحدهما شرعي والآخر سياسي. أما الشرعي فهو الذي نبه إليه القرآن، إذ جعله مكافئاً لرفع الظلم عن الرعية، وبوجه أكثر تحديداً، مكافئاً لتأدية الأمانات إلى أهلها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، أي أن تعطوا كل ذي حقّ حقّه وفقاً لأحكام الشرع. وأما الثاني فهو ما يُرمز إليه بسياسة المصلحة، وهي السياسة التي تقيم الألفة بين الناس، وتهدف إلى تعمير البلاد وتنمية الأموال، ورفع الجور والعدوان عن العباد. ويميز الماوردي بين نوعين من العدل: عدل الإنسان في نفسه، وذلك بحملها على المصالح وكفها عن القبائح والوقوف عند أعدل الأمرين من تجاوزٍ وسرّف أو تقصير، وهو المتوسط بين الرذائل، وعدل الإنسان في غيره، وذلك باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط بالقوة والجور، وابتغاء الحق والتوسط في الأمور «لأن العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل»، «ولست تجد فساداً إلّا وسبب نتيجته الخروج فيه من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان» (أدب الدنيا والدين، ١٤١ - ١٤٢). وثمة خلاف بين مفكري الإسلام عند هذه القسمة الخطيرة التي تقيم تمييزاً قاطعاً بين سياسة شرعية، وسياسة دنيوية؛ فبينما يذهب فريق إلى أن كل الأحكام ترجع إلى الشريعة، وأنه لا وجود لـ «السياسة» خارج أحكام الشريعة، وما لا يلتزم أحكام الشريعة فهو فاسد، يذهب فريق آخر إلى أن تطور السلطة في المجتمع الإسلامي وتحولها إلى سلطة قائمة على القوة والتغلب قد أصبحا أمراً واقعاً ترتب عليه، من وجه، اليأس من أن تلتزم السلطة الدنيوية التزاماً تاماً بأحكام الشريعة، ومن وجه آخر قبول فكرة سلطة دنيوية قائمة على العدل، أي على المصلحة. وقد عبر ابن عقيل الحنبلي (ق ٦هـ / ١٢م) عن سياسة المصلحة هذه وحدد علاقتها بالشرع بالقول: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، ذلك أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط - وهو العدل - الذي قامت به الأرض والسموات، فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثم شرع الله

ودينه (ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ١٥ - ١٦). ويؤكد الماوردي أن «السياسة العادلة» تتوخى قبل كل شيء «حراسة الرعية»، التي هي أمانات الله لدى السلطان، استودعه حفظها واسترعاه القيام بها بسلطانه. وهو يرد هذه الحقوق التي تقيم مصالح الناس وتوصلهم إلى العدل والتناصف إلى جملة أمور أبرزها: تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين آمنين، كفّ أذى الأيدي الغالبة عنهم، استعمال العدل والنصفة معهم، فصل الخصام بين المتنازعين منهم، حملهم على أحكام الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم، أمن سبلهم ومساكنهم، القيام بمصالحهم في حفظ قناطرهم ومياهم، تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة (تسهيل النظر، ٢١٤). فإذا قام السلطان بهذه الحقوق في الرعية انتظم صلاح المملكة وخلصت طاعة الرعية، فإن النفع بصلاح أحوال الرعية عائد إلى السلطان، والضرر مُتَعَدُّ إليه، ولن توجد استقامة مُلْكُ فسدت فيه أحوال الرعايا (نفسه، ٢١٤). لكن العدل ليس مبدأ مطلقاً، فإن بعض طوارئ الحياة الاجتماعية والسياسية يمكن أن تلغيه وتجعله غير ذي قيمة، وثمة مبدأ آخر يعلو عليه، هو مبدأ وحدة الأمة أو الجماعة. هكذا نجد أنه إذا ما تعرضت هذه الوحدة للخطر، بنشوء حالة انشقاق أو خروج أو هرج أو ثورة أو عصيان، فإن السلطان الجائر لا يعود سلطاناً «غير شرعي» إذا ما رد الأمور إلى نصابها وجنب الأمة خطر شقّ العصا والانقسام وأعاد إلى الجماعة وحدتها. لكن يظل من واجب أهل التقى والورع أن يحثّوا إلى هذا السلطان العدل والإنصاف، وأن يستذكروا في حضرته كل ما يمكن أن يرقّق قلبه ويقرّبه إلى العدل.

للعادل إذاً ثمرتان أساسيتان: عمارة البلاد، والطاعة. والطاعة هي الفضيلة السياسية المركزية التي هي حقٌّ للسلطان على رعيته. والحقيقة أن طاعة أولي الأمر، أي السلاطين، هي أمر يجد ما يسوغه في النصوص القرآنية والدينية الإسلامية نفسها. وقد رأينا أن الآية القرآنية التي يرجع إليها ابن تيمية تقرر الحكم العادل بالطاعة، فإن من واجب الفرد والمجتمع أن يطيعا «أولي الأمر». والمقصود بـ (أولي الأمر) هم على وجه التحديد «أمرء المسلمين» - وابن تيمية يجعل معهم العلماء - وطاعتهم واجبة، وذلك من أجل أن تظل الأمور منتظمة، والدولة مستمرة الوجود، والجماعة متماسكةً موحدةً وطيدةً الأركان، والأمة واحدةً قادرةً على مجابهة المخاطر الخارجية. وفي شأن هذه

المسألة الدقيقة، مسألة طاعة الدولة وأولي الأمر، انقسم أهل الإسلام إلى ثلاث فئات: فئة اختارت الاتباع والانقياد والطاعة لأولي الأمر، البرّ منهم والفاجر، وسوت بين الطاعة لهم والطاعة لله وللرسول، وفئة اختارت اعتزال السلطان الجائر والسكوت عنه والبعد عنه، وفئة اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانت السمة الغالبة على علاقتها بالدولة وبالسلطان «الصراع» بدرجاتٍ متفاوت بين الوعظ والنقد والثورة الصريحة. وإضافة إلى هذه الفئات جميعاً وُجِدَتْ فئةٌ رأت أن وجود السلطان نفسه أو الدولة نفسها ليس أمراً واجباً أو ضرورياً إذا ما تواطأت الجماعة على العدل والتناصف، لأن أصل السلطة نفسها ومبدأ الأمانة بالذات هو إقامة العدل في المجتمع، لا أي شيء آخر. بيد أن النظرة الأغلبية هي أنه لا مفر من السلطة، لأن الطبيعة العدوانية للبشر تلزم بوجود هذا الوازع السلطاني لإقامة نظام العدل والخير وجعل الحياة المدنية أو الاجتماعية أمراً ممكناً. وفي إطار هذه النظرة تكتسب الدولة والسلطان أهمية قصوى، ويكتسب مفهوم الطاعة دلالة المطلقة.

من الواضح أن مسوغ الطاعة لأولي الأمر، أي للدولة، هو الحفاظ على الدولة قوية وعلى الجماعة موحدة كي تقوم «السياسة العادلة» بين الناس على أساس من الاستمرار والثبات والاستقرار والأمن. ولقد حثت النصوص الدينية أولي الأمر - أي الدولة - على توخي العدالة والرحمة والخير العام. لكن الواقع التاريخي لا يوافق مطالب النصوص المثالية، وكل القرائن تشير إلى أن الجور ظلّ منتشرًا انتشاراً غير يسير في المجتمعات الإسلامية وعبر العصور. وبإزاء هذا الواقع تمثل الاتجاه الأغلب في عالم الإسلام السني موقف الرضى والطاعة للدولة وللسلطان. ولقد كرر الفقهاء وأعادوا القول إن «جور دهرٍ خير من هرج يوم»، وإن جور الإمام لا ينقض شرعيته ولا يسوغ حالة العصيان و«شق عصا الجماعة»، وإن «تغيير المنكر» باليد أمر غير جائز. لذا قبل هؤلاء الفقهاء إمامة الإمام الجائر، ودعوا إلى طاعته لما له من دورٍ جوهريٍّ في «حراسة الدين والدنيا والذب عنهما»، ونقلوا في تثبيت سلطانه في جميع الأحوال أن النبي نفسه قال: «الإمام الجائر خير من الفتنة»، فاعتبروا طاعة الرعية له فرضاً، ومناصرته حكماً، لكنهم تعلقوا، نظرياً وقولاً، بأنه لا تجوز طاعته في ما فيه معصية للخالق: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». غير أن ذلك لم يكن، في الغالب الأعم، إلا تقريراً مثالياً الهدف منه الحرص الصوري على احترام النص الديني وصونه من التعدي. ولكي

يخففوا من شرور الدولة والسلطان القاهر أثروا حث السلطان على التحلي بالمثل الرفيعة التي توسعت في عرضها بالأمثلة والأقوال والحكم كتب (مرايا الملوك والأمراء)، ووصايا أفلاطون وأرسطو وأردشير بن بابك وبزرجمهر، ووجه كتاب السياسة العملية الأنظار إلى أهمية مبدأ العدل وإلى موقعه من الرسالة الدينية ومن مقاصد الشريعة الأصلية، كما أبرزوا، إلى جانب مبدأ العدل، مبدأ آخر حثوا السلطان على التمسك به قصداً إلى تحقيق المصلحة والعدل والسياسة المؤثرة، وكان ذلك هو مبدأ الشورى أو المشاورة.

إن إقرار مبدأ الطاعة لأولي الأمر، أو الملوك، قد ترتب عليه تفرد هؤلاء بآرائهم وإمضاؤها بعزائمهم ورغباتهم وأهوائهم، حتى أصبح ذلك سمة من سمات الملوك والملوك في الإسلام، وأصبحت السلطة السياسية سلطة فردية. لا شك في أن النصوص الدينية الإسلامية لم تشغل كثيراً بمسألة «نظام الحكم»، وأن قصارى ما ذهبت إليه إقرار مبدأ العدل بإطلاق. لكن الحقيقة أيضاً هي أن النصوص كانت صريحة جداً في الإعلاء من شأن مبدأ سياسي جوهري، هو ما أطلق عليهم اسم «الشورى»؛ فقد نصت آيات قرآنية على ما يلي: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ وأمرت آية أخرى النبي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وهذا الأمر ينسحب على أولي الأمر أيضاً. وقد كان ممكناً أن تكون هاتان الآيتان المبدأ الأول لنظام حكم صريح يقوم على المشاركة بين أولي الأمر الحاكمين من جهة، والمؤمنين أهل المشورة من جهة ثانية. لكن الذي حدث هو أن «فقهاء أولي الأمر» قدموا آية «النساء» على آيتي الشورى، وهذه الآية تخاطب المؤمنين بالقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فخصوا الملوك بطاعة غير ذات حدود، بعيداً عن مبدأ الشورى الذي نصت عليه الآيات الأخرى. وقد فهمت جمهرة الفقهاء والعلماء أن «عقد البيعة» للإمام يعني الطاعة المطلقة، وأن الشورى لا تتعدى تقديم «النصح» من جانب الرعية أو الاستشارة وطلب المشورة من جانب الإمام أو السلطان. ومع أن الطبري يذهب إلى أن الأمر بالطاعة هو «فيما كان لله فيه طاعة وللمسلمين مصلحة» (تفسير، ٥: ٨٩)، إلا أن الواقع كان يجري على الرضى والقبول، وعلى توخي الحرص على عدم زعزعة أحكام السلطان، وعلى تعزيز الاعتقاد بأن حكم أهل الشورى «الجماعي» يمكن أن يجزئ ماهية الإمامة ويجرد الإمام من السلطة التي منحها إياه النص القرآني نفسه. لذا اتجهت آراؤهم في المسألة إلى حث

السلطان على طلب النصيحة التي تم بها فعل الصلاح أو تجنب الهفوات والزلل، غير مجاوزين ذلك إلى فرض الرأي على ولاية الأمر، اعتصاماً بـ «جماعة المسلمين»، وصوناً لوحدة الأمة، وربما عجزاً.

وثار سؤال جوهري: من هم أهل الشورى؟ وهل حكمهم ملزم للإمام أم غير ملزم؟ واقترن بهذا السؤال سؤال آخر: من هم أولو الأمر هؤلاء الذين تأمر النصوص بطاعتهم؟ تتجه الإجابة العامة السائرة إلى أن أهل الشورى هم أولئك الذين أسماهم المصطلح التقليدي القديم «أهل العقد والحل» (الأحكام السلطانية، ٦)، وقد اختلف القدامى في تحديدهم اختلافاً واسعاً. فذهب فريق إلى أن المقصود بهم «أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس». ورأى فريق آخر أنهم رؤساء الأجناد (قادة الجيوش) وزعماء القبائل ورؤوس العشائر، وأصحاب المهن، والعلماء المجتهدون، وأرباب الكفايات. وحصرهم فريق ثالث في أهل العلم والفتيا والاجتهاد، أي الفقهاء. أما ابن تيمية فقد أثار مسألة تحديد «أولي الأمر»، ذاهباً إلى أنهم «الأمراء والعلماء»، مقيماً بذلك ثنائية عميقة في بنيان السلطة، السلطة السياسية والسلطة الدينية، ومع أنه صريح في أنه «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة» (السياسة الشرعية، ١٣٣)، إلا أنه من وجه آخر، وفي صدد شرط الولاية العامة، أي الإمامة أو الخلافة، رأى أن المعول عليه في اختيار من ينهض بالرياسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى اتفاق السواد الأعظم من الأمة. وقبّل ابن تيمية رأى الغزالي أن الكثرة هي مناط الترجيح عند اختيار الإمام، يقول: «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (الرد على الباطنية، ٦٢ - ٦٣)، وأيضاً: «والكثرة والأشياء وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (نفسه). وقبّل الغزالي أقرّ الماوردي مبدأ الأغلبية، إذ ربط صحة الاختيار بقول الأكثرين من أهل المسجد. لكن ابن تيمية هو الذي تنبه بشكل خاص إلى عنصر خطير في عملية «الاختيار الشوري»، هو عنصر «أهل الشوكة» الذين من دونهم يتعذر على أي أحد أن يصير إماماً. وقد خصص ابن خلدون هذا المفهوم - الذي يسميه هو بالعصبية - بأهمية قاطعة حاسمة، وربط به مفهومي (أهل العقد والحل) و(الشورى)؛ إذ يقول إن «حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه (...). وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة (عن) الشورى مرجوح، وقد قال صلى الله

عليه وسلم: «العلماء، ورثة الأنبياء»، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه (بعض الناس). وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك؛ لأن الشورى والحل والعقد إنما تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره، فأى مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوره فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوره في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها» (المقدمة، ١: ٢٧٨ - ٢٧٩).

والحقيقة أن نظرية ابن خلدون هذه تمثل «فصل المقال» في المسألة وفقاً لتجربة العمران الإسلامي التاريخية. وبإمكانني أن أكثف جملة وجوه هذه التجربة، في الموضوع الذي يهمني هنا، بالقول إن العدل هو المبدأ المركزي الذي تدور عليه فكرة السياسة الشرعية والسياسة الصلاحية للدولة. وحتى يثمر العدل عمراناً طيباً لا بد أن تنصاع الرعية انصياعاً مطلقاً لأولي الأمر، أي للدولة، بحيث تساعد بذلك على استقرار الأمن وانتشار الخصب والرخاء وثبات وحدة الجماعة والأمة. ولكي يكون أولو الأمر أقرب إلى الخير ورضى الرعية ينبغي أن يتم اختيارهم - أي اختيار الرئيس أو الإمام أو الملك - اختياراً حراً من أهل الشورى، الذين هم أهل العقد والحل. يذهب فريق إلى أن هؤلاء هم الفقهاء والعلماء، ويذهب فريق ثانٍ إلى أنهم «السواد الأعظم» من المؤمنين، ويؤكد فريق ثالث أن رؤساء الجند وزعماء القبائل والعشائر وأرباب المهن هم أهل العقد والحل. لكن النظر الوضعي التاريخي يوجه إلى القول إن «الاختيار» الذي يجريه أهل العقد والحل هو اختيار أصحاب الشوكة وأهل العصبية، والشورى لا يمكن أن تستوي إلا بإرادة هؤلاء وحدهم.

ظلت صلة الإسلام الحديث بالإسلام الكلاسيكي وثيقة، لكنه لم يتوقف عنده، إذ حدثت تطورات متفاوتة فيه، وذلك بسبب الاتصال بالمدينة الغربية وبالفكر السياسي والاجتماعي الغربي على وجه التحديد. ومن واجبتنا أن نميز هنا بين فريقين من مفكري الإسلام الحديث: أولئك الذين كانت أفكارهم ثمرة مباشرة للتأثيرات الغربية - ويمثلهم على وجه التحديد المصري رفاعة الطهطاوي، والتونسي خير الدين، ويمكن اعتبارهم «وسائط» بين الثقافتين - وأولئك الذين جاءت أفكارهم من ثقافتهم التاريخية لكنهم جابهوا على

نحو خاص التأثيرات الغربية النظرية والعملية الغازية لبلدانهم المنتشرة في مواطنهم، ويمكن التمثيل لهم بمفكري الإسلام الإصلاحي الذي تحول في العقود الأخيرة إلى ما يسمى بالإسلام السياسي، وهؤلاء يجسدون التطورات الذاتية في الإسلام الحديث والمعاصر، ولعل عبد القادر عودة وسيد قطب ومن يجري مجراهما يكونون أبرز ممثلي هذا الاتجاه.

والحقيقة أن ما بهر الطهطاوي في النظام الفرنسي الذي عرفه أثناء إقامته في أوروبا مع أول بعثة يرسلها محمد علي إلى باريس (١٨٣١ - ١٨٣٥م) يتمثل في هذا الذي تنص عليه المادة الأولى من مواد الدستور الفرنسي لعام ١٨١٨م، يقول الطهطاوي: «قوله في المادة الأولى: سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة، معناه: سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوة الشرعية تُقام على المَلِك، وينفذ عليه الحكم كغيره. فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام. ولقد كانت هذه القضية من جوامع الكلم عند الفرنسيين، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدمهم في الآداب الحضارية. وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكام على إنسان، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة» (تخليص الإبريز، ٨٠). وقد يبدو أنه ليس بين هذا المعنى ومعطيات الثقافة الإسلامية الكلاسيكية أية رابطة - إذ إن هذا من مستحدثات العقل فحسب - لكن الحقيقة أن العلاقة بينهما وثيقة، والطهطاوي نفسه يزعم أن الحرية عندهم هي ما يسمى في الإسلام بالعدل والإنصاف، كما أنه يربط صراحة بين الحرية والعدل وبين عمارة البلدان وكثرة المعارف وتراكم الغنى وراحة القلوب، أي الأمن، ويعيد إلى الأذهان عبارة «العدل أساس العمران» (تخليص، ٧٤)، وهي العبارة التي دأب على استحضارها وتكرارها الكتاب السياسيون المسلمون منذ الماوردي.

ومهما يكن من أمر فإن العدالة التي يشير إليها الطهطاوي في الشرح السابق هي العدالة القانونية التي تهدف إلى رفع الظلم بين الناس في سائر الحقوق. وهذه العدالة مقترنة اقتراناً وشيخاً بكافة أشكال الحرية - الحرية

المدنية أو حقوق الناس، والحرية السياسية، والحرية الطبيعية، والحرية الدينية، والحرية السلوكية - وهي حريات ينبغي أن تكفلها على وجه «التسوية» دولة القوانين، وبذلك يصبح ثالث النهضة عند الطهطاوي قائماً على الحرية والمساواة والعدل. ويحرص الطهطاوي في (مناهج الألباب المصرية) على أن يجد لهذه المفاهيم ما يقابلها ويعززها ويضفي عليها المشروعية الدينية في التقليد الديني الإسلامي (مناهج، ٦٦ - ٧٨).

ولا يختلف خير الدين كثيراً عن الطهطاوي، فهو يريد أن يقيس على المثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية التي يكمن فيها بالتحديد سر التمدن الغربي وحسن السياسة عند الأوروبيين، مما ترتب عليه توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات. وهو يختزل كل المسألة في القول إن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة (كتابي: أسس التقدم، ص ١٣٢ وما بعدها). ولتعزيز الأخذ بهذا المبدأ يستدعي خير الدين أحاديث للرسول وأقوالاً لابن خلدون ترسخ الاعتقاد بأن العدل على وجه الخصوص أصل التقدم العمراني وصلاح السياسة، وهو يؤكد بأن السياسة المعقولة العادلة المفضية إلى حسن انقياد الرعية وطاعتهم لا ينبغي لها أن تقوم على الاستبداد والظلم، وإنما على «مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة» (أقوم المسالك، ١٣)، فإن «اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب» (نفسه، ١٦). ذلك أن للاستبداد عواقب وخيمة «وأن العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف»، وأنه «لا يسوغ أبداً أن يُسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاؤها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً وأوسعهم علماً». ويرى خير الدين أن الأمة الإسلامية ارتقت ارتقاء عظيماً في وقت نفوذ أحكام الشريعة فيها وحين كانت أصول العدل والشورى محترمة فيها: فبسبب هذه الأصول نما العمران نمواً عظيماً، وازدادت ثروة الأمة وغناها، ونمت القوة العسكرية والفتوح الكبرى (أقوم المسالك، ٢٢). فواجب أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة «الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على

وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم». وليس لأحد أن يزعم أن التنظيمات القائمة على هذه الأصول - الحرية والعدل والشورى - لا تناسب أحوال الأمة الإسلامية أو أنها مضادة للشريعة الإسلامية، فإن هذه الشريعة قد انبنت على مبدأ (المصلحة) في سياسة الأمة، وعلى شجب الظلم والاستبداد، وعلى أصل جوهرى عبّر عنه ابن القيم، إذ رأى أن «أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه» (نفسه، ٤٢ - ٤٣).

تابع ابن أبي الضياف الحملة على الاستبداد، إذ اعتبر «المُلك المطلق» معارضاً للشرع وللعقل معاً، وأعاد إلى الأذهان كلمة ابن خلدون أن «الظلم مؤذن بفساد العمران»، مؤكداً أن هذا الصنف من الملك أغلبه جور، وأن «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول» (إتحاف أهل الزمان، ٢٧). وقد ترتب على هذا عنده أن الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة، أما تلك التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها مُلك. ونظر ابن أبي الضياف في أصناف المُلك - أي الحكم - فردها إلى ثلاثة: الملك المطلق - وقد نبذه كما مر - والملك الجمهوري، وهو قائم على اختيار الناس رجلاً يقدمونه باختيارهم لإدارة سياستهم ومصالحهم لمدة محدودة وفقاً لما يتفق عليه أهل الرأي والمشورة. والملك المقيد بقانون، وهو ملك دائر بين العقل والشرع، وصاحبه يتصرف بقانون لا يتجاوزه يلتزم به عند البيعة. وهذا الحكم، عند ابن أبي الضياف، مؤسس على العدل والحرية والمصلحة، وهو نظير لما عند المسلمين. وإليه يميل، إذ إن قواعد الملة الإسلامية - وإن كانت تقوم على الشورى - لا تقتضى الملك الجمهوري؛ لأن هذه القواعد تلتزم فكرة وجوب «منصب الإمام» - والملك الجمهوري يستند إلى فكرة جواز هذا المنصب فحسب - وأنه ينبغي على ذلك وجوب إنفاذ الأحكام الشرعية المعروفة في كتب الدين. وليس العدل السياسي وحده هو المقصود هنا، وإنما العدل القانوني أيضاً، إذ لا يجوز للملوك، في مشاريعهم العمرانية التي تحتاج إلى أموال، أن تمتد أيديهم إلى أموال الرعية بغير حساب أو قيد، وإنما ينبغي أن يأخذوا الأموال بالعدل. لكن مبدأ العدل في العالم السياسي هو الذي يهتم ابن أبي الضياف بالدرجة القصوى، وهو يهتم بشكل خاص بآليات تحقيق العدل في «الملك المقيد»، وبما يسمى على وجه التحديد بـ «مجلس الشورى» الذي ينتخبه الأهليون أو عامة الناس.

وفي رأيه أن هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي، وأنه وسيلة إلى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة، والمحبة بين الراعي والرعية، وصون الدماء والأموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الإسلام من خوف تغيير المنكر. صحيح أن بعض المسلمين لا يستحسن نظام الملك المقيد بقانون ويراه بدعة في الإسلام وتشبهاً بغير أهل الملة الإسلامية، لكن من البدع ما هو واجب، وليس يجوز حرمان المؤمنين من خير هذا النظام ونفعه (إتحاف، ١: ٧١).

بيد أن أعظم المفكرين المناهضين للاستبداد والحكم المطلق كان من غير شك السوري عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢)، الذي تشبّع هو أيضاً بالفكر الغربي الحديث، واستلهم على وجه الخصوص عمل الإيطالي فيتوريو ألفييري (ت ١٨٠٣). لا شك أن أفكار جمال الدين الأفغاني تمثل نقطة قوية في تاريخ هذه المسألة، لكن جمال الدين كان رجلاً «نشطاً» «ثورياً» ولم يكن مفكراً تأملياً على شاكلة الكواكبي، والأفكار العملية التي عبّر عنها تصب في النضال الثوري ومكافحة الحكم المطلق الاستبدادي أكثر مما تعالج مفهوم العدالة. وحتى عند الكواكبي ليس يجدر بنا أن نتوقع تحليلات نظرية ثاقبة لهذا المفهوم؛ لأن جل اهتمامه كان منصباً على تشريح جثة الاستبداد وبيان علاقة هذا المرض الخبيث بتقهقر الأمة وبإعاقة التمدن من جهة، وعلى الدعوة إلى الحرية والعدل والمساواة التي لم تكن إلا مثلاً الثورة الفرنسية نفسها. ومع ذلك فإنه كان للكواكبي فضل التنبيه على أن القرآن نفسه مشحون بتعاليم إمارة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي - أي المساواة - وذلك فضلاً عن أنه ينطوي صراحةً على ضرورة ما يقابل في أيامنا هذه «مجالس الشورى العمومية»، وعلى توجيه الأمة بحسب «أصول الإدارة الديمقراطية» (طبائع الاستبداد، ٣٤٦ - ٣٤٨). ولم يتعد عبد الحميد الزهراوي (ت ١٩١٦) كثيراً عن الكواكبي، إذ جعل الاستبداد العدو الأكبر للتمدن، مؤكداً أن الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية. أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بث فكرة آتية من الفلسفة الديمقراطية، هي فكرة «الروح العمومية» التي يكمن فيها الاتحاد والقوة وتتجسد فيها القوة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبون جميع الناس، ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (كتابي: أسس التقدم، ٣٢٤). أما ممثلو الروح العمومية المدعوون

لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتم التماسهم بوساطة الانتخابات أو الاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية. ويقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق رغائب الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة (نفسه، ٣٢٥).

لقد كان الطهطاوي وخير الدين والكواكبي والزهرراوي - ويمكن أن نضيف إليهم أسماء عديدة أخرى - ممثلين لرؤية خاصة في مسألة النهضة وعلاقتها بقيم المدنية الغربية، هي أن هذه القيم متجذرة في التراث الإسلامي، وأن تمثلها أمر لا مفر منه من أجل تحقيق التمدن. وتشير كل القرائن إلى أن قيم المدنية الغربية هي التي ينبغي أن نربط ساعاتنا عليها، على الرغم من أنه قد يكون للمدنية الإسلامية قصب السبق في هذا المجال. لكن ذلك لم يكن ليرضي أولئك الذين استقر المصطلح على تسميتهم بالسلفيين أو الاتباعيين بأطيافهم المختلفة، فإن هؤلاء أرادوا أن تكون المرجعية للبوّرة المركزية الإسلامية لا للبوّرة المركزية الأوروبية. لكن وعيهم بوقائع العصر وبانتشار المثل والقيم الغربية في المجتمعات الإسلامية بقوة ألزمهم باعتبار هذه المثل والقيم وبضرورة ربطها بقيم الإسلام نفسه على هذا النحو أو ذاك. ومنذ منتصف القرن الحالي على وجه التحديد تحتل أفكار العدالة والحرية والشورى - وصنوها الغربي: الديمقراطية - مكانة مركزية في أفكار وتأملات مفكري الإسلام المعاصر، الذي اتجه في العقود الأخيرة إلى الحراك السياسي من دون أن يغفل عن النظر الأخلاقي والتفكير الاجتماعي.

كان مفهوم «العدالة الاجتماعية» أبرز المفاهيم التي أثارها الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي المعاصر، وكان الرائد في توجيه الفكر إلى هذا الموضوع سيد قطب، ولعل ذلك يرجع إلى عاملين: الأول يتمثل في تفاقم أحوال الفقر وسوء توزيع الثروة في المجتمعات الإسلامية، والثاني الضغط السياسي الذي مارسه الحركات الاجتماعية - السياسية «الجماعية» في مطالع الخمسينيات من هذا القرن. غير أن الكتاب المشهور الذي وضعه سيد قطب لمعالجة هذا الموضوع، وهو كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام (١٩٥٤م)، لم يقدم إلا وصفاً عاماً للمفهوم ومبادئ عامة تحكمه، مثل القول إن المقصود «عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة»، وإن هذه العدالة تعني «التكافل العام بين الأفراد والجماعات»، والمساواة

«الإنسانية» بين الأفراد وإتاحة «الفرص المتساوية للجميع»، لا «المساواة في الأجور» (العدالة الاجتماعية، ٢٨ وما بعدها). ومع ذلك فإن المشروع لم يخلُ من بعض الشروح التي تحكمها ثلاثة عناصر: إقرار الملكية الفردية والحرية الفردية بقيود، عدالة الجهد والجزاء، التكافل الاجتماعي. ويرتبط بهذه المبادئ جملة من التشريعات الاقتصادية والاجتماعية جلها منحدر من التراث الفقهي الإسلامي وبعضها يعكس اجتهادات حديثة في أمور عامة مستحدثة كتأمين الموارد العامة (الماء والكهرباء والوقود) أو منع الفقر المدقع أو إلغاء المؤسسات الربوية وإقامة الاقتصاد على أسس تعاونية، أو حظر القمار والبغاء والمخدرات وغير ذلك، مما يرى سيد قطب أنه يعتمد مبدأ المصلحة العامة. وقد تابع هذه الأفكار مفكرون إسلاميون، كان أبرزهم المفكر السوري مصطفى السباعي، الذي وسم كتابه الرئيس الذي، لا يخرج في جملته عن كتاب سيد قطب، بـ «اشتراكية الإسلام» (١٩٥٩). وقد جاء هذا الكتاب في ذروة المد الاشتراكي في المنطقة العربية ليقدم تسويغاً لاشتراكية خاصة بالإسلام أرادها متميزة عن الاشتراكيات «المادية».

والحقيقة أن توجه الفكر الإسلامي المعاصر إلى مسألة العدالة الاجتماعية والاقتصادية - وهو التوجه الذي جاء، كما مر، رد فعل للانتشار الإيديولوجي للحركات «الجماعية»، الاشتراكية والشيوعية - قد طرح مرة واحدة مشكلة النظام السياسي نفسه، إذ بات من الضروري التساؤل عن طبيعة النظام الذي ينبغي الأخذ به من أجل تحقيق «العدالة الاجتماعية» والحياة الأفضل في المجتمع. ومنذ البداية، أي منذ مطلع الخمسينيات هذه المرة، نجم تقابل جذري بين مجموعة من الثنائيات المتناقضة: الشريعة الإسلامية - القانون الوضعي، العدالة الاجتماعية - الاشتراكية، الإسلام - الرأسمالية، الخلافة - الديمقراطية، الشورى - الديمقراطية، إلخ. وقد افترض أن المطلوب من أطراف هذه الثنائيات أن تحل مشكلات المجتمع الإسلامي الحديث، وعلى رأسها مشاكل الحرية والعدالة والمساواة والتنمية والتطوير. لكن مسألة طبيعة النظام السياسي هي التي استأثرت بالاهتمام الأكبر. وفي قلب هذه المسألة كانت «الديمقراطية» الغربية تُلقى بتحدياتها الكبرى وتجد آذاناً مصغية لدى التيارات الجديدة الليبرالية والعلمانية والاشتراكية، فضلاً عن الأوساط الإسلامية المستنيرة نفسها. وهكذا أعلى مفكرٌ مسلم ليبرالي، هو عباس محمود العقاد، من شأن الديمقراطية، وقرر صراحةً أن السيادة الأصلية

هي لله، لكن السيادة السياسية والعملية هي للشعب الذي يملك حق انتخاب
المشرعين والحكومات - أي أهل (العقد والحل) - مثلما يملك حق خلعهم
وإقالتهم، وما السيادة إلا عقد بين الراعي والرعية يوجب على الراعي الامتثال
لرغبة الرعية العامة (الديمقراطية في الإسلام، ٦٠ وما بعدها). واتفق معه في
ذلك المفكر المغربي علال الفاسي، الذي يمكن وصف مذهبه في المسألة
بأنه «ديمقراطية معدلة» أو «مقيدة»، إذ ألزم سلطة الأمة التي تختار ممثليها
لتدبير أمورها بالتوافق مع أصول الشريعة (مقاصد الشريعة، ٢١٥ - ٢١٦).
لكن المبدأ يظل ثابتاً، وهو أن الأمة هي التي تختار حاكميها. بيد أن نقيض
الديمقراطية تمثل بالدرجة الأولى في الدعوة إلى نظرية الخلافة، أي رد كل
الأمر إلى خليفة مطلق السلطة لا وظيفة له سوى إنفاذ أحكام الشريعة. وقد
اعتبر الداعون إلى نظام الخلافة مذهب «الديمقراطية» كفرة صراحاً، وفهموا
أن الديمقراطية ليست إلا المكافئ الكامل للنظام الغربي الرأسمالي المضاد
لنظام الإسلام وشريعته. بيد أن تياراً ثالثاً بين هذين التيارين المتعارضين
حاول أن يتوسط بين الطرفين بموقف خاص يمكن أن نطلق عليه اسم (تيار
الشورى)، يرجع إلى محمد عبده، عزز أركانه عند منتصف القرن عبد القادر
عودة، ويجد في أيامنا هذه رواجاً واسعاً لدى الكتاب الإسلاميين، فضلاً عن
الحركات الإسلامية المعاصرة وبعض الدول الإسلامية التي شكلت لأنفسها
مجالس للشورى تقابل المجالس النيابية في الدول الديمقراطية. ليس هنا
موضع الكلام على جملة النظريات التي اعتقد عبد القادر عودة أنها دليل على
أن «الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثلان نظاماً سياسياً عصرياً -
أعني: المساواة، والحرية، والشورى - لكن لا بد من القول إنه يرى أن نظرية
الشورى بالذات تعبر عن طبيعة النظام الإسلامي ذاته. وفي اعتقاده أن الشريعة
قد قررت «الشورى» مبدأ عاماً وتركت تفصيل أمرها إلى «أولي الأمر» حسب
الظروف والأمكنة والمجتمعات. وهكذا يجوز لأولياء الأمور أن يعتمدوا في
الشورى آراء رؤساء الأسر والعشائر أو ممثلي الطوائف أو رأي الأفراد بطريق
التصويت المباشر أو غير المباشر، أو أي طريق آخر يفضي إلى المصلحة
الفردية والعامة. وحين تقرر الأغلبية رأياً لا يحق للأقلية الاعتراض عليه أو
توجيه النقد إليه أو التشكيك فيه مثلما يحدث في النظام الديمقراطي. ويظن
عبد القادر عودة أن الأقلية في النظام الديمقراطي تستطيع ألا تتمثل للقوانين
التي تفرضها الأغلبية في الوقت الذي يفرض نظام الشورى التزام الأقلية برأي

الأغلبية، أي أن نظام الشورى يجمع بين فضائل الديمقراطية - إذ يفرض الشورى والتعاون - و«محاسن» الديكتاتورية التي تتمثل في «السمع والطاعة والثقة». ويضيف إلى هذا كله أن نظام الشورى يفرض ثلاثة أمور: تحديد سلطة الحاكم، إثبات مسؤولية الحاكم عن أخطائه ومخالفاته، تخويل الأمة حق عزل الحاكم. وبذلك يقرر عبد القادر عودة أن الحاكمية - أو السيادة - عقد بين الأمة وحاكمها، وأن الأمة هي التي تختار حاكمها، وهي من ثم مصدر سلطان الحكام، وهؤلاء نواب أو وكلاء عن الأمة، ولها أن تستشار في أمور الحكم من خلال ممثلها الذين هم أهل الشورى والمراقبة والتقويم (الإسلام وأوضاعنا السياسية، ١٩٣ - ١٩٤). لكن عبد القادر عودة يؤكد أن النظام الشورى ليس الديمقراطية الخالصة، كما أنه ليس الثيوقراطية؛ فحكومة الشورى ليست ثيوقراطية لأنها لا تستمد سلطتها من الله وإنما من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة الذي يقيدها تقييداً تاماً. وعلى الرغم من موافقتها للديمقراطية وللنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وتحقيق مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنها تختلف عن الديمقراطية في أنها تقيد الحاكمين والمحكومين بالشرعية الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص. ومن نافل الأمور أن نقول بعد ذلك إن النظام الشورى مضاد للنظام الديكتاتوري مثلما هو مخالف للنظام الملكي الوراثي، على الرغم مما حدث في تاريخ الإسلام من تحويل هذا النظام إلى نظام ملكي دنيوي عطل أحكام الشريعة ومكّن للظلم بين الناس (نفسه، ٨٣ - ٨٦).

وقد ظلت مبادئ الشورى والعدل والحرية والمساواة أبرز المبادئ الدستورية في النظام الفكري الذي تأثر خطى عبد القادر عودة. وقيل كلام كثير في مسائل حُجّة الشورى ومدى وجوبها ونطاقها ومدى إلزامها، وثار السؤال: هل الشورى مُلزمة أم مُعلّمة؟ فذهب فريق إلى أنها معلّمة وإلى أن الأمر الوارد بها إنما هو للندب لا للوجوب، بينما اختار فريق آخر القول إنها مُلزمة، وذلك على الأرجح تحت ضغط إغراءات ديمقراطية «الحدّثة» وإلزاماتها ومتعلقاتها، ومناهضةً لنظم سياسية استقر عندهم أنها تُظم استبدادية قهرية، إذ حقيقة الأمر أن القول بالشورى المُلزمة لا يستند إلى «نص» محكم، وإنما هو على كل تقدير اختيار من بين اجتهادات ممكنة عدة.

ولسنا نكاد نجد أي عنصر جديد في الكتابات التي ظهرت في السنوات الأخيرة. والرصين منها يغذي الاتجاه الذي عبر عنه عبد القادر عودة من القول بوجوب الشورى وبأنها ملزمة وبأن الأصل فيها أن السيادة للأمة وممثليها من أهل العقد والحل الذين لم يتم أي إجماع أو اتفاق عام على تحديد هويتهم، وإن كان بعض المنظرين يفتحون الباب لشورى تستند إلى الانتخاب العام المفضي إلى مجلس للشورى هو وليد رأي أغلبية الأمة (فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم). لكن أصواتاً أخرى - ليست كثيرة على كل حال - ومن بينها أصوات لأحزاب دينية سياسية، كحزب التحرير الإسلامي، تصرخ بقوة أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام الشورى، وأن نقيضه المطلق، الديمقراطية، كفر صراح.

واضح كل الوضوح إذاً أن قيمتي العدل والشورى تحتلان مكانة مركزية في المنظومة النظرية الإسلامية؛ فالنصوص الدينية صرحت بهما، والفكر السياسي التقليدي جعلهما مبدأ للخير والأمن، والمفكرون السياسيون الإسلاميون المحدثون والمعاصرون أحلّوهما في منزلة عالية من مشاريعهم في الإصلاح. لكن الحقيقة هي أن الغموض لا يزال يكتنف وجوهاً كثيرة من وجوه هذين المفهومين، فعلى الرغم من تكرار الإشادة بالعدل والحث عليه فإن هذا المفهوم لم يُعالج معالجة كافية في الكتابات الإسلامية قديماً وحديثاً، من حيث تحليل بنيته وبيان ماهيته ومضمونه ومشكلاته، إذ جاء كل ما عرض له عامّاً مجملاً. ومن المؤسف حقاً أن الفلاسفة المسلمين، أولئك الذي خرجوا من المدرسة اليونانية، لم يلقوا بالاً إلى هذه القيمة، على الرغم من الشكاوى المريرة من الظلم والمظالم التي كانت تحفل بها كتب الأدب والأخبار - ومن ثمّ الحياة اليومية - وظلت فهمهم في الموضوع ذات أفق يوناني خالص - سلبي على طريقة الفارابي التي تقف عند تحديد الأشياء بذكر مضاداتها، إيجابي على طريقة مسكويه المُغرّقة في معياريتها - لكنه يكاد يكون مقطوع الصلة، إجمالاً، بمجرى الوقائع الاجتماعية المباشرة أو المحيطة. وفي العصر الحديث يرجع الفضل في تنبيه المفكرين المسلمين إلى خطورة قيمة العدالة - بأشكالها المختلفة - إلى نضال الحركات «الجماعية» - الاشتراكية والشيوعية - التي أصغت الجماهير إليها باهتمام بالغ بسبب شجبتها للاستغلال الطبقي وتوكيدها على مطلب العدالة ونضالها من أجل تحقيقه في الواقع الاجتماعي. وقد يذهب بنا الظن إلى أن انتماء جل

المفكرين الإسلاميين إلى الطبقة الوسطى التي لا تشكو كثيراً من واقع الظلم وغياب العدالة قد جعل هذا المفهوم ثانوياً، لكن من المؤكد أن المنافسة والصراع مع الأحزاب «الجماعية» هما اللذان أثارا الاهتمام بالمفهوم ذلك الاهتمام البالغ الذي امتد إلى عقد الثمانينيات من هذا القرن. واليوم تشير كل القرائن إلى أن أوضاع التنمية والإنتاج وسوء توزيع الثروة والمديونيات العالية وانتشار أحوال الفقر والفاقة والظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي في كثير من أقطار عالم الإسلام تفرض النظر الجدي في مفهوم العدالة على نحو موافق لخصوصيات هذه الأقطار، وبصورة قابلة للتطبيق العملي.

أما الحكم العادل المستند إلى الشورى فلم يخرج في التجربة التاريخية الإسلامية الوضعية عن أن يكون مجرد «مثال» تلهج به الألسنة والنصوص من دون الأفعال والواقع، على الرغم من توجيه النصوص الدينية إليه والحرص الشديد عليه، وعلى الرغم من الانتقادات العنيفة التي كان يوجهها بعض العلماء أو المثقفين المتكلمين من الخوارج وبعض أجنحة الاعتزال وأصحاب الحديث إلى المُلْك والملوك. وفي العصر الحديث أسهمت الديمقراطية الغربية منذ حملة نابليون على مصر في تنشيط مبادئ الحرية والعدالة والشورى، ونجح التيار الوسطي القوي في الإسلام الحديث في أن يصور الشورى مكافئاً بديلاً للديمقراطية الغربية، واقترب بعض أصحاب هذا التيار من المفهوم الخالص للديمقراطية أحياناً، لكن غالبيتهم حرصت على أن تقيم فروقاً وتمايزات بين الشورى والديمقراطية - كما رأينا - وتحرّجت من التصريح بأن النظام السياسي الإسلامي ينتسب إلى الديمقراطية. وليس ثمة شك في أن سلطة النص الديني ومصطلحه من جهة، والخوف من المصطلح الغربي وسلطة «رمزه» من جهة أخرى، قد أديا دوراً ملموساً في هذا الحرج والنفور.

إن الوقائع والأحوال الراهنة في عالم الإسلام الحديث ذات وطأة عظيمة، وهي تفرض على كل من يتصدى للتفكير فيها ومعالجتها أن يقدمها في الاعتبار والنظر. وليس معنى ذلك التقليل من شأن (النص) وإهماله، وإنما معناه أن نقيم علاقة ترابطية بين النص والواقع، يكون فيها للنص المرجعية والأولية ويكون فيها للواقع حقوقه وأحكامه في حدود الممكنات المتوفرة. ويبين النظر في هذه الوقائع، عند هذه النهايات من القرن، أن الخلل يطال

جميع القيم الإنسانية الكبرى في عوالم الإسلام، وتأتي العدالة في مقدمة القيم الغائبة، فثمة خلل في حضور هذه القيمة في القطاع القانوني، وفي القطاع الاقتصادي، وفي القطاع الاجتماعي والسياسي. ثمة قوانين، لكنها لا تطال الجميع على وجه التساوي. وثمة إنتاج وثروة وعمل، لكن القوانين التي تحكم هذه الأمور غير واضحة أو صارمة أو عقلانية. وثمة حياة اجتماعية، لكن الأفراد لا يُكافؤون وفق عملهم، وإنما وفق ارتباطاتهم الطائفية أو العشيرية أو الحزبية أو الشخصية. وبطبيعة الحال تختلف الأمور من قُطر إلى قُطر، ومن جماعة إلى جماعة، ومن بيئة إلى بيئة. بكل تأكيد تقتضي العدالة، وفق أي منظور إسلامي، أن تجري أحكام الشريعة على جميع أفراد المجتمع بتسوية تامة، لكن أحكام الشريعة التي صرحت بها النصوص هي جزء من منظومة أوسع للعدالة أقرت الشريعة نفسها مضامينها حين شرعت الاجتهاد وجعلت (المصلحة) على رأس الأصول التي ينبغي أن تتوخاها سلطات التشريع أو الاجتهاد حين تنظر في الوقائع الجديدة وتقترح من أجلها أحكاماً وقوانين. ذلك أن كلمة ابن عقيل في هذا المجال هي الكلمة الفصل: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، وحيثما ظهرت أمارات العدل بأي طريق فثم شرع الله ودينه. وفي هذا السياق يجد الفكر النظري الإسلامي نفسه مدعواً اليوم إلى مراجعة شاملة مدققة لمسألة العدالة، التي لا يشك أحد من الناظرين في أحوال عوالم الإسلام الراهنة في أنها إحدى كبرى المسائل التي تعترض نمو هذه العوالم وتقدمها. ولأن النصوص الدينية التي تعرض لهذه المسألة لا تخوض في ماهيتها ووجوهها الدقيقة فإن النظر الإنساني أو العقلي في المسألة يجد أمامه هنا مجالاً فسيحاً للنظر والاجتهاد وفق الأحوال والجماعات وجملة الظروف التاريخية المشخصة.

ومن وجه آخر سيساعد صمت النصوص عن الكلام المفصل على ماهية الشورى وطبيعتها على مراجعة المفهوم وتحديدده تحديداً أفضل مما تم حتى الآن. ومن المؤكد أنه سيكون للتجربة الديمقراطية الغربية دورها في هذه العملية. وفي الأحوال الراهنة للنظر والمقابلة يبدو أننا أصبحنا أمام نظامين مفهومين متقاربين إلى حد بعيد. فالديمقراطية تعني أن يختار المحكومون حاكميهم، وتعني أن يخضع الجميع، حكّاماً ومحكومين، للقانون على وجه التسوية. والديمقراطية تعني مشاركة الأمة في حكم ذاتها وأن يكون مبدأ

الإجماع أو الأغلبية هو معيار الحسم في القضايا المعروضة على الأمة أو ممثليها الذين تختارهم بحرية. والديمقراطية تعني أخيراً «تحديد» السلطة المركزية، وعدم إطلاق يد الحاكم في شؤون الأمة وأفرادها.

أما النظر المفهومي الإسلامي المعاصر فيعزز هذا المنظور من وجوه عديدة:

أولها: هذا المبدأ التاريخي الذي صرحت به النصوص ولم يغفله أحد في الإسلام، وهو الشورى. لكن دلالة الشورى هنا لا تتمثل في أنها المكافئ البديل للديمقراطية أو لنظام كامل في الحكم، وإنما دلالتها تقتصر على مبدأ «المشاركة»، مشاركة أفراد الأمة في تدبير شؤون المجتمع وسياسة الدولة.

ثانيها: مفهوم إجماع الأمة، إذ جعلت النصوص الأمة الواحدة موضوعاً للخطاب القرآني الدائم، وصرحت مادة «الحديث» بأن هذه الأمة «لا تجتمع على ضلالة»، ومعنى ذلك أن الأمة أصل في الأحكام الاجتهادية، وأن إجماعها أساس للحكم.

ثالثها: اختيار الأمة المحكومة لحاكميها، وهم الذين أطلق عليهم النص اسم (أولي الأمر)، ممثلين في رئيس الدولة - أو الإمام في المصطلح القديم - الذي يختاره السواد الأعظم من الأمة بإجماع وبيعة، وفي السلطات الأخرى «المشاركة» في الحكم أو «الولاية» التي يختار آحادها أيضاً السواد الأعظم من الأمة، أو رئيس الدولة نفسه.

رابعها: الخضوع للشريعة (ما ورد فيه أحكام نصية) والقانون (ما نجم بالاجتهاد)، وتحديد سلطة الحاكم، أو أولي الأمر، دفعاً للتسلط أو الاستبداد الفردي أو الجماعي.

خامسها: مراقبة الحكام ومساءلتهم موافقةً للتجربة التاريخية المؤسسة بالنص والمجسدة في مؤسستي المظالم والحسبة، أو في ما يماثلهما في أي زمن آخر، وذلك على الرغم من التعسف الممكن في استخدام نظام الحسبة بالذات، خصوصاً حين يُؤذن للأفراد باستخدامه من غير ضابط أو وفقاً للأهواء والنزعات واستعداداً للدولة على الحريات وعلى أصحاب الآراء والاجتهادات المخالفة.

سادسها: المصلحة، وهي مبدأ عامٌ تتمثل فيه كل «غائية» السلطة والدولة، ومتعلقاتها المشخصة من نشدان للخير العام والسعادة والعدالة وجملة ما يُسمى بـ (مقاصد الشريعة)، والتي استنبطها فقهاء السياسة الشرعية، والتي لا تختلف في حقيقة الأمر وعند التحليل النهائي عن القيم المدنية العليا التي أقرتها المدنية الحديثة لمنافع الإنسان وخيره.

لا شك في أن هذا المنظور يمكن أن يُقابل بالاعتراض بأن الديمقراطية لا تستمد قوانين المجتمع والدولة من «الشريعة الإلهية»، وأن قواعدها إنسانية خالصة. وهو اعتراض وجيه. لكن لا شك أيضاً في أن ماهية الديمقراطية لا تتحدد بالأصل الذي تصدر عنه الأحكام والقوانين الناظمة لكافة قطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنما بطريقة إقرار هذه الأحكام والقوانين واختيارها، وبالنهج الذي يجري عليه تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبحدود السلطة السياسية الوضعية. بتعبير آخر ليست الديمقراطية «منظومة مذهبية»، إنما هي طريقة في تنظيم الحكم وروح في توجيه السلوك. ويترتب على هذا أنه ليس يقلل، في اعتقادي، من السمة الديمقراطية للمنظور الذي عرضت له أن يكون جزء من الأحكام والقوانين قد تم أخذه من الشريعة على سبيل «التبني» بينما جاء جزؤه الآخر من الاجتهاد البشري الخالص. إن جميع الشروط الجوهرية المحددة لماهية الديمقراطية متوفرة في هذا المنظور، الذي يضم إلى جانب مبدأ الشورى جملة المبادئ الرفيعة التي سقتها قبل قليل.

ونخلص من هذا إلى أن العائق العقدي والتاريخي المناهض للديمقراطية يرتفع ارتفاعاً تاماً، وأن الاستبداد يسقط بإطلاق القضية المقابلة: تقرير «الحرية»، موافقةً لكلمة الخليفة الثاني التي رُتبت على مسلمة الناس الأحرار بالفطرة فريضة إدانة «الاستبداد» ورفعها. فإذا أعدنا إلى مقدمة الذاكرة أن «العدالة» أساس شرعي غير قابل للمصادرة، وأن إجراء وجوها شرط جوهري للقرب من الصلاح والبعد عن الفساد ولجلب الخير والمصلحة للناس، فإننا نستطيع أن نزعّم باطمئنان أن المستقبل يمكن أن يتقبل تمام التقبل هذه الصورة الفذة لإسلام محرّر من عقدة القيم المدنية الحديثة. إنه يستطيع أن يراهن على كبرى هذه القيم: الحرية والعدالة والديمقراطية من دون أن يعني ذلك بإطلاق انصياعاً لضغط التمدن الغربي أو غلبته الطاغية، إذ

المسألة في حقيقتها لا تعني أكثر من أن تكون استجابة جذرية مؤصلة لزرعات العصر الجوهري ولطموحات إنسان المستقبل، ومشاركة حقيقية في بناء هذه القيم وتأسيسها وفقاً للخبرات والتطلعات الذاتية لكل أمة ولكل حضارة. وبكل تأكيد لا بد لنا من أن نقول إنها «استجابة تاريخية» تدل جميع القرائن وتشير كل الوقائع إلى أنها لن تكون الاستجابة النهائية، لأن مخزون التاريخ الحي وإمكانات البشر الآتين ووقائع الوجود الخفية أعمق دلالة وأبعد غوراً بكثير من الافتراضات المجانية لمشعوذي «نهاية التاريخ وخاتم البشر». إن متعلقات الحداثة «تاريخية» تتطلب من أهلها الآتين استجابات مطابقة لظروفهم وأحوالهم وخصوصياتهم.

والحقيقة أن درس التاريخ الكبير يعلمنا على نحو قاطع أن «التغير» هو الأصل، وهو القانون، أما الثبات والسكون فليسا هما مبدأ الحياة والوجود على الأرض. أدرك هذا هيرقليطس منذ زمن بعيد، وكرسه هيجل في العصر الحديث. ولم يكن قانون «الصراع» الذي حكم البشر الذين نعرف شيئاً أو أشياء عن تاريخهم إلا مبدأ للحياة والحركة والتغير صعوداً وهبوطاً، نجوماً وزوالاً. ومن لا يفهم هذه الحقيقة سيجد نفسه يوماً ما خارج حدود التاريخ أو كتلة جوفاء من كتل الماضي المتداعية أو المتآكلة. وفيما يتعلق بعالم الإسلام فإن عليه أن يوطن نفسه على أن التغير، بأشكاله المختلفة الإرادية أو القسرية، يجري عليه أيضاً جرياناً تاماً. وأولئك المسلمون الذين يعتقدون أن هذا القانون لا يسري عليهم واهمون بكل تأكيد، ومن واجبه أن يعدلوا عن هذا الاعتقاد ويلزموا القول بجريان قانون التغير عليهم، وبأن ذلك وجه أساسي من وجوه «المشكل الإسلامي» في الوجود، لأن اجتيازهم للطريق المفضي إلى المستقبل لا يمكن أن يتم من دون وعي كافٍ بأسباب التغير وبالفواعل التي ينبغي أن يحسبوا حسابها مما يقضي تدخله أو نجومه بتوجيه الأمور المشخصة هذه الوجهة أو تلك مما هو مرغوب فيه أو مما هو ليس كذلك. إن معرفة هذه الفواعل والإقرار بآثارها ترتب على هؤلاء المسلمين السعي من أجل تصميم استراتيجيات عملية مكافئة، تأذن بتجاوز العقبات الممكنة في المشكل الإسلامي، وتكون ظهيراً للمقاصد والغايات والمشاريع المصممة التي يرتبط إنفاذها بإرادتنا الحرة الطليقة.

إن كينونتنا البشرية المشخصة تتقوم بمكونات أنثروبولوجية ووضعية متشابكة متراكبة قد بلغت قدراً من التعقيد والدقة يجعل علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة حائرة أمامها في كثير من الأحيان، إن لم نقل في جلها. وليس بالأمر العجيب أن يملكنا الدوار ونحن نحاول أن نتبين الفواعل الحقيقية الكامنة وراء نشاطنا الذهني والسلوكي بين جملة ما يدخل أو ما نظن أنه يدخل في هذا النشاط، إذ تحركه حيناً أحكام العقل، وحيناً آخر أحكام القلب، وحيناً ثالثاً رغباتنا اللاعقلانية المكبوتة، وحيناً رابعاً إرثنا البيولوجي، وأحياناً أخرى معطيات قوى الإنتاج أو الثقافة أو التراث أو غير ذلك. بيد أننا في النهاية، وفي جميع الأحوال، نجد أنفسنا أمام وقائع صلبة أو متحركة شاخصة بيّنة تتمثل في هذه الكينونة البشرية وهذا الواقع الاجتماعي وهذا النشاط الذي يصدر عنا أو يتخللنا. وفي جملة هذه الوقائع تتقابل الذات الفردية أو الوعي الاجتماعي من طرف والواقع المعطى المشخص من طرف، وتقوم بين الطرفين جملة من العلائق المشخصة، ليست علاقة التغيير إلا واحدة منها، غير أنها واحدة جوهرية، وذلك بما تمثله من تجسيد لأهداف حيوية قصوى تشكل في الذات وتدفع هذه الذات إلى الفعل بعد الانفعال.

وأمر التغيير يفرض نفسه لأسباب كامنة في الطبيعة الأنثروبولوجية نفسها، إذ هو صدّى لمقاصد العقل ولأحكام القلب ولحاجات البدن. فنحن نطلب التغيير حين يند الواقع عن متطلبات العقل الفكرية فتحكمه قوى مضادة لأحكام هذا العقل، تفضي إلى الهلكة والشبور. ونحن ننشد التغيير حين نفقد الرضى والطمأنينة والراحة في الواقع المعيش وتتولد في قلوبنا مشاعر النفور والكراهية بإزاء ما نحيا من واقع. ونحن أخيراً نطلب التغيير حين يعجز نظام الواقع عن تلبية احتياجاتنا البدنية، أي احتياجاتنا الحيوية. أما طلب التغيير من أجل التغيير - وهو مطلب لا ينبغي الاستهانة به - فهو صدّى لأحوال القلب والنفس الطبيعية التي تضيق بالسكون والثبات بما هما من مضادات الحياة، وتنشد الترويح وطلب الجديد المجدّد للحياة وقواعدها. وبسبب هذا كله يبدو مطلب التغيير مطلباً طبيعياً موافقاً للوجود.

والكينونة الإسلامية، مثلها في ذلك مثل أية كينونة بشرية أخرى، لا

تقع خارج هذه الدائرة، إنها تنشئ تغيير الواقع للأسباب نفسها: العقلية والقلبية والحيوية: العقلية المتمثلة في سيادة منظومة العقيدة، والقلبية المتمثلة في حياة الإيمان والروح، والحيوية المتمثلة في نظم المجتمع المادية الكافلة لنصيب الإنسان من الدنيا، الضامنة له خيراً يجعل حياته على الأرض ممكنة وطيبة. وطلب التغيير لهذه الأسباب يذهب مذهب مقاصد الشرع الضرورية والحاجية والتحسينية، لا يخرج عن أيٍّ منها ويوافقها كل الموافقة.

بيد أننا لاحظنا في التجربة التاريخية الإسلامية - ونحن نلاحظ ذلك اليوم أيضاً، ولست أشك في أن الذين سيأتون من بعدنا سيلاحظون الشيء نفسه - أن مباينة عالم الواقع للحقيقة - الأصل، أو الوحي، هي معطى بَيِّن لا سبيل إلى دفعه وإنكاره، والسبب واضح، وهو أن الوحي يجسد كمالات تتعذر مضاهاته، وأن الوضع التاريخي يتلبس الوجود الإنساني ويثبته ضمن حدود لا سبيل إلى تجاوزها. وهذه المباينة أو المفارقة هي التي وجهت دوماً إلى طلب التغيير، سواءً أكان المقصود بالتغيير هو ما يسميه تراثنا الديني تغيير المنكر، أم توجيه النظر إلى أنماط جديدة من الفهم والتفسير والقراءة، أم إرساء قواعد الحياة العامة والخاصة على أسس جديدة. وليست الحاجة المتجددة اليوم إلى طلب التغيير إلا تجسيدا لهذا الوعي المتولد من ملاحظتنا لحركة عالم فردي واجتماعي وكوني يحث الخطو في «طريق التمرد على الله»، ونحن لسنا نريد له ذلك، ونرى أن من واجبن أن نبتدع الأساليب العملية الفاعلة التي تمكن من رده إلى طريق العدل والحق والصواب.

والتجارب الإصلاحية الإسلامية تعرض علينا أسساً وطرائق مختلفة ومتباينة توصل بها الإصلاحيون لتحقيق غرضهم المشترك، أعني تشكيل أو إعادة تشكيل الواقع الإسلامي في العالم الحديث. وقد حللت أبرز هذه الأسس في كتابي (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، حيث وقفت على الأسس العقديّة والسياسية والقيمية والتمدنية، وأبنت عن مواضع القوة والضعف في هذه الأسس جميعاً. والحقيقة أن فكرنا الإسلامي المعاصر لا يزال يتحرك في دائرة الفكر الإصلاحي نفسه الذي عبّر عنه خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني

ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد القادر المغربي والطاهر الحداد والكواكبي والزهرراوي. والوجه الوحيد البارز الذي اشتدت قساماته واغتمقت ألوانه في العقود الأخيرة هو الوجه السياسي الذي اختزل رسالة الإسلام الكونية في الفعل السياسي، وهو فعل حولته إخفاقات القرن الاجتماعية والسياسية وصراعات القوى الكونية وجدليات المذاهب الإيديولوجية في القرن العشرين إلى مشروع سياسي شاء أصحابه أن يتلبس صورة أو اسم «الإسلام السياسي»، المخيف، المشاكس، المرعب، الذي يحمل العذاب لعالم الكفر وأهله، ويشير لدى هؤلاء الرغبة والعزم على اجتثاثه من عالم البشر.

لن أعود إلى هذا الوجه من مسألة التغيير هنا وإنما أريد أن أذهب شوطاً آخر في النظر في مشكل نهضة الإسلام الحديث الذي تنضوي مسألة التغيير تحته، إذ سأقرب إلى الأذهان والبصائر ما أسميه بالتحويلات القسرية وأبين عن أثر ذلك في المسألة الإسلامية بإجمال، وذلك في إطار نظر مواز يأخذ في الحسابان مجموعة الوقائع القسرية الصلبة التي تفرض التغيير في مقابل جملة العوامل الفعالة الحرة التي يتوسل بها لإحداث التغيير.

فالحقيقة هي أننا لا نكون في موطن الخطأ حين نضع هدفاً لأفعالنا لإحداث تأثيرات مرغوبة في معطيات الوجود من حولنا. ومن واجبنا أن نفرق أننا مالكون للقدرة التي تمكّننا من استخدام الأسباب الطبيعية والأدوات المشخصة الكفيلة بتوجيه الأشياء في حدود متفاوتة المدى. وهذا المذهب هو الذي يجعلنا نختار، لإحداث التأثيرات المتوخاة، طريق التربية أو طريق التجربة الروحية أو طريقة الفعل السياسي أو غير ذلك من طرق التغيير وأسبابه. تلك مصادرة يسوّغها العقل أولاً ويوجه إليها (النص) ثانياً. بيد أننا نكون تماماً في موطن الخطأ إن نحن اعتقدنا أن كل شيء تحت أيدينا وأنه يقع في مجال قدرتنا أو أنه يتعلق بنا وحدنا، ذلك أن من واجبنا أن نصدّق تصديقاً تاماً ما ذهب إليه فيلسوفنا الإسلامي الكندي حين أعاد إلى أذهاننا مذهب الفيلسوف الرواقي إبيكتاتوس إذ ميز بين الأمور التي «تتعلق بنا»، التي هي مناط فعلنا، والأمور التي هي من «الخارجيات عنا»، أي التي تفرض نفسها، من الخارج، فرضاً على نحو لا نملك له دفعاً. لقد دخل الوعي الإسلامي في التاريخ واطمأن المؤمنون الأوائل إليه اطمئناناً كاملاً، وكانوا في ذلك على حق. غير أن الذين اعتقدوا منهم أن الأمور

الأرضية تسير سيرة الأمور السماوية صُدموا على نحو فاجع بالتحويلات التاريخية التي نجمت، وغاب عن بالهم أن السماء نفسها تقول: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَتْنِي جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وأن جدلية الحق والباطل هي جدلية سرمدية. ومع أن أهل الدين تعلقوا على الدوام بمفهوم الدمج العضوي للأفراد في المجتمع أو الجماعة، وعملوا من أجل ذلك فعلاً، فاستخدموا العلم والتربية والوعظ والهداية وسلطة ولي الأمر والترغيب والترهيب، من أجل إحداث هذا الدمج، إلا أن فاعل «الصراع» ظل قائماً يفعل فعله في الخلخلة والزعزعة والقلب والتغيير والانقلاب. ومع أن أهل الدين قد أعدوا أنفسهم لثقافة اتباعية «مغلقة» حصروا وجوها في العلوم الدينية أو النافعة للدين، وأبدعوا على نحو لا نظير له في أدوات هذه الثقافة، إلا أن رياح التغيير الآتية من «الخارجيات عنا»، أي من اليونان والهند وفارس، عبرت الحدود والحواجز الطبيعية لتجد لها مستقراً ثابتاً في (دار الإسلام) ولكي تفعل فعلها وتولد «الحدائث» في نسيج التراث وأثنائه، ولم يكن ثمة مفر من ذلك كله. وكان أقصى ما يمكن فعله هو إحداث عمليات تكيفية و«آليات» تحافظ على «حالة سوية» للجماعة وأفرادها بفضل مبادئ راسخة مسوغة أو قابلة للتسوية «نصياً»، كالتمثل والتركيب والاستيعاب و«التصفية» والتأويل. واليوم أيضاً لا يختلف الحال كثيراً عن هذه الصورة، فنحن غير راضين عن أوضاعنا الخاصة والعامة، ونشعر أن الإسلام مهدد بالدخول في دائرة «الغربة»، وأن حركة مجتمعاته تتجه وجهة تدعو إلى القلق، وأن من واجبنا أن نبذل قصارى جهدنا من أجل أن نوجه المراكب وجهة أخرى ليست هي هذه التي تغذ الإبحار فيها. بيد أن علينا أثناء ذلك أن نتنبه إلى الرياح الآتية من بعيد: من أعماق الذات ومن حراكنا الشارد، ومن وراء المحيطات، ومن تقلبات الكون نفسه، ومن أشياء أخرى لا نراها رؤى العين والبصر لكنها يمكن أن تهجم علينا على غير ميعاد. وواجبنا أن نمعن فيها النظر، وأن نتأمل موقع الإسلام منها وموقعها منه. وفي خضم هذه المسألة ينبغي أن يظل بيتنا لنا أننا قادرون حقاً على التغيير لكننا أيضاً نغير رغماً عنا.

ما هي إذاً هذه «الفواعل» التي تولد التحويلات القسرية وتحكم على نحو من الأنحاء وجوه فعلنا ووجودنا في مطالع هذا القرن الخامس عشر للهجرة الموافق لزمان التحول إلى القرن الحادي والعشرين الميلادي؟

ليكن واضحاً، ابتداءً، أنني لا أقصد هنا الكلام على النظريات «الحتمية» التي تفسر التغيرات الاجتماعية مرة بما هي استجابة لعوامل المناخ والتربة والموقع الجغرافية على طريقة أرسطو قديماً ومونتسكيو حديثاً، وأخرى بما هي إنتاج مباشر لقوى الإنتاج المادية والجدلية على طريقة كارل ماركس مثلاً، أو غير ذلك مما يخضع للنظر والمراجعة والرد أو القبول الافتراضي أو البقيني؛ ولكنني أقصد على وجه التخصيص تلك الظواهر الطارئة أو الدائمة الماثلة بوضوح أمام أبصارنا، التي انحدرت إلينا من الماضي أو التي أفرزها تطور العالم الحديث فتخللت وجودنا التاريخي وراحت توجهه أو تتحكم فيه أو تعيد تشكيله على نحو أو على آخر. إنني أقصد الأحوال الفاعلة التي تجسد تحولات أصلية في النظر أو الفعل أو الصنع مما يغزو نسيج وجود عالم الإسلام وأهله ويضع حدوداً لحراكنا في التاريخ وفي العالم. إنها فواعل تتطلب استجابات خاصة يتوقف عليها حاضر الإسلام ومستقبله في المدى القريب أو المنظور الذي يلوح في الآفاق.

والحقيقة أن هذه الفواعل تنتشر على محور «الفكر - المادة»، فتمتد جذورها حيناً في القطاع الميتافيزيقي أو الديني، وتتعلق حيناً آخر بالمصنوعات والتقنية، وتتردد حيناً ثالثاً بين حدود الإنسان والمجتمع والطبيعة أو في نسيج الوجود البشري التاريخي. ونحن نلتقي بهذه الفواعل على الدوام، على نحو ظاهر حيناً، خفي حيناً آخر. وإذا كانت سمتها الأساسية أنها تنتج أنماطاً من التحول القسري الذي يفرض نفسه فرضاً فإن ذلك لا يعني أنها مما نسميه فلسفياً بالحالات - الحدود، أي الحالات التي لا يستطيع الإنسان أن يفعل شيئاً حيالها، كالموت أو الشعور بالذنب والخطيئة أو الإخفاق النهائي وغير ذلك. وحدوثها أو نجومها، وإن كان لا يدخل تماماً في مجال فعلنا، فإنه مما يمكن التدخل فيه بشرياً على نحو من الأنحاء، ومدى جدوى هذا التدخل يتعلق بالشروط الموضوعية التي تحيط بهذا التدخل. وأي مشروع في التغيير المجتمعي مدعو إلى أن يراعي هذه الأحوال والشروط مراعاة تامة، وسيترتب على ذلك بطبيعة الحال اقتراح الاستراتيجيات الموافقة لواقع هذه الأحوال والتحولات.

وأول ما يقفز إلى مجال الإبصار مسألة خطيرة لا أتردد في اعتبارها واحدة من المسائل الصدمية الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي، هي مسألة

«الْقَدَر»؛ فقد أُلقيَ فيها من القول الغث والسمين ما لا نكاد نقدر على جمعه والإحاطة به، وهذا القول لم ينقطع في الإسلام منذ خمسة عشر قرناً، وبشراً منذ أن سجل الإنسان أفكاره بالكلمات والرسوم، وحوّلها إلى تراجيديا في مسرح سوفوكليس، وحتى النصوص الدينية نفسها تركت للمسألة بابين: باب رد الفعل إلى الله، وباب رده إلى الإنسان، ودار أهل التفسير والتأويل على هذا الوجه أو على ذلك، وحديثاً تصارع الفلاسفة على نحو أشد في المسألة، وتقلب العلم نفسه فيها ذات اليمين وذات الشمال. وفي التجربة التاريخية الإسلامية أجوبة صريحة وأخرى غير صريحة في المسألة، لكن التيار الغالب والرأي الأعم هو رد الفعل الإنساني إلى أدنى الحدود، والإقرار بمدى الفعل الإلهي - أي بالقدر - إلى أقصى الحدود. وربط كثير من أسلافنا بين القدر الإلهي والسير الثابت نحو الشر في الزمان، إذ قرؤوا حديث «خير القرون» في هذا الاتجاه، وعززوا ذلك بأحاديث الفتن والملاحم وآخر الزمان الفاسد. ومنذ عهد قريب لاحظ محمد عبده حال بعض «المسلمين العدميين»، من أعداء القرآن، الذين يقولون إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع فيه الناس من الفساد وما مني به الدين من الكساد وما عرض عليه من العلل وما فيه من الخلل، إنما هو أعراض الشيخوخة والهزم، فلا فائدة في السعي ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم، ولا أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم، ولا أن نتظر من غاية لأعمالنا سوى «العدم» (الإسلام والنصرانية، ١٤٨ - ١٤٩).

لقد كان هذا الفاعل القدري - ولأسمه عقدة سوفوكليس - طارئاً تماماً، فهو ليس جزءاً من نسيج التصور القرآني للأشياء، على الرغم من دعوى بعض المستشرقين في هذا الأمر. وكل القرائن التاريخية تشير إلى أنه دخل التاريخ الاجتماعي الإسلامي بفعل ظروف «طبيعية» متصلة بطبيعة التشكيلات الاجتماعية العربية وبصراع الغايات والمصالح لدى الفئات والكتل التي عاصرت الإسلام الأول، وذلك حين أفضى الحراك الديني والسياسي إلى الصراعات والفتن وإلى التفتيت والانشقاق والاختلاف الذي تلاه الاختلاف والابتعاد المتعظم المستمر عن «جيل النبوة» وعن «خير القرون». وقد تولد عن دخول هذا الفاعل في تاريخ الإسلام أن عاش الإسلام - أعني عالم الإسلام - إلى يومنا هذا هذه «العقدة القدريّة» التي

شكلت تحولاً عميقاً في ذاته الفردية والاجتماعية تمثل في «الجمود على الموجود» وفي القنوط من المستقبل الأفضل على الرغم من كل دعاوي التميز والفخار والاستعلاء التي يطلقها المغلوبون في كل مكان.

هل يمثل هذا التحول القسري في الروح الإسلامية حالة شاملة عميقة تبلغ من الشدة مبلغاً يشل الإسلام الحديث عن الحركة والفعل وتقليب الأحوال وتغييرها؟ يقيناً أن «المثقفين المسلمين» اليوم ينكرون أن يكون الأمر على هذا النحو، وهم يتعللون لهذا الإنكار باليقظة الإسلامية المعاصرة وبأن الجثة الهامدة، بفعل الضربات الشديدة المتعاقبة خلال الأزمنة المتطاولة العابرة، قد دبّت فيها الحياة من جديد، وقد يمكنني أن أضع على لسانهم هذه العبارة: «إن العقدة القدرية قد حُلّت». لكننا في الحقيقة لا نعلم من الذي حل هذه العقدة: الله، أم الإنسان، أم ضربات (الغير) الموجعة وإخفاقات الأزمنة المتتالية؟! وليس لدينا إجابة نظرية أو عملية حاسمة عن السؤال. وقد لا يكون من الضروري أن نبحث عن مثل هذه الإجابة، لكننا، من وجه آخر، نلاحظ أن العقدة لم تحل تماماً؛ لأن الحل لم يطل إلا جزءاً محدوداً منها، أما جملة عالم الإسلام فإنها لا تزال تشكو منها، وقد تزيد الشكوى إذا تم الإجهاز على الآمال التي ولدتها «اليقظة» بعد أن تم تحويلها إلى مشروع سياسي يتخذ وضع المجابهة والتقابل مع كل «الآخرين». والواقع أننا لا نملك حتى الآن تقديرات دقيقة عن مدى انتشار هذه العقدة وعن تأثيرها الحقيقي في مناشط الناس وسلوكهم وأفعالهم. وربما بدا لبعضنا أن هذه «العقدة» هي عقدة موهومة، أو أن الذين يشكون منها لا ينتمون إلى القطاعات النشطة اجتماعياً، أو أن الذين يشكون منها لا يفعلون ذلك إلا على مستوى المباحات اللفظية التي تجسد إحباطات نفسية لكنها لا تدرك الأعماق ولا تدرك بؤرة الفاعلية. بيد أن كثيرين منا يلاحظون أن إنسان عالم الإسلام الحديث أقل فاعلية وعملاً وإنتاجاً من إنسان (عالم الحداثة)، وأن المقارنة بين الاثنين ذات دلالة، قد لا تنوي هذه الدلالة في «العقدة القدرية» نفسها، لكننا نحن الذين ننتمي إلى هذا العالم، عالم الإسلام، يربنا على الدوام هذا المشهد المؤلم لبشر يتقلبون في تعليل كل شيء بغير الأسباب الطبيعية ويحملون الله نفسه مسؤولية كل ما يحلّ بهم من مصائب أو مما يحدث من نوازل، وذلك وجه من العقدة لا يسع أحداً منا إنكاره، وهو يعني بكل تأكيد أن علينا في جميع الأحوال أن

نبحث عن استراتيجية ما للتعامل مع هذا التحول ذي الجذور الميتافيزيقية المتمثلة في هذا «القدر» العميق البعيد الغور الذي يوجه التاريخ والبشر في طريق لا فكاك منها، هي طريق اليأس والقنوط والشر، ويدفعهم إلى السير نحو نهايات يقدّرون أنهم لا يستطيعون التحكم فيها.

ثم إننا قد لا نجور على الإصلاحيين الإسلاميين وعلى الإنتلجنسيا الإسلامية إن نحن زعمنا أن أولئك وهذه لم يعيروا في مشاريع النهضة التي صاغوها للإسلام ومجتمعاته الحديثة الاهتمام الكافي بالفواعل المادية. وقد لا نجانب الصواب إن قلنا إن التحليلات العملية التي تنزع نحو الشخص والطبيعي والمادي كانت ولا تزال تثير الريبة والشكوك عندهم، إذ هي تذكرهم على الدوام بالتحليلات المادية على طريقة ماركس وأقرانه. وفي مقابل ذلك قد أكون في موطن الصواب إن قلت إن الجنوح إلى التفسيرات والتعليقات والحلول الفكرية والمثالية - بالرد إلى مطلق الدين والنصوص - يطغى طغياناً شاملاً على قطاعات الفكر الإسلامي الحديث، وهذه حالة ينبغي في اعتقادي أن يُوضع حدٌ لها؛ لأنه إذا كان الإنسان يفكر بدماع في رأسه فإنه من وجه آخر يمشي على الأرض بقدمين، والنصوص نفسها لم تقل أبداً إن كل شيء يتحرك بالعقل وحده. وليس القصد من هذا التشبيه الزعم بأننا نريد للإنسان أن يمشي على قدميه فحسب، ولكن القصد أن نقول إن تطور عالم الإسلام مرهون أيضاً بما يجري في ثناياه وأحشائه الطبيعية. وفي عصرنا الراهن، أي عند ملتقى القرن الخامس عشر الهجري بالقرن الحادي والعشرين الميلادي، يحتل الفاعل السكاني، أعني التحولات السكانية، مكانة عظيمة في وضع هذا العالم ومصيره. وقد يبدو لكثير من المسلمين أن الواقعة السكانية المتمثلة في بلوغ عدد المسلمين في العالم المليار من البشر هي واقعة تبعث على الراحة والرجاء والفخار، وتنهى لعالم الإسلام عامل النصر الحاسم في صراع قابل أبدي. وبطبيعة الحال يستذكر المسلمون في أحيان كثيرة حث النبي المسلمين على التناكح والتكاثر، ويظن كثيرون منهم أن التكاثر هنا مقصود لذاته، وأنه لا قيمة للشروط الموضوعية التي تحيط بهذه الظاهرة. أما النتائج العملية والأخلاقية المترتبة على هذا التكاثر فتغيب تماماً عن البال، ذلك أن الكثرة هنا مرتبطة بالقوة، وبالقوة وحدها. لكن الحديث الشريف لا يمكن أن يكون قد قطع الصلة بين واقعة التكاثر من جهة ووقائع العمل والإنتاج وتنظيمه والثروة وتوزيعها من جهة

أخرى. وواقع الحال أن عالم الإسلام اليوم يشهد تحولاً سكانياً عظيماً من حيث العدد والكثرة، لكنه يشهد في الناحية المقابلة ضحالة في العمل، وضعفاً وفوضى في الإنتاج، واستنزافاً وفقراً متنامياً في الثروات الطبيعية، وسوءاً في توزيع الثروة بين أفرادهِ. وليس بالأمر الجميل، وإن كان أمراً مفيداً للغاية، أن نذكر أن مديونية العالم الإسلامي قد شارفت على الـ ٥٠٠ مليار دولار اليوم - وأضع بين قوسين الأرقام القمرية للخسائر المتولدة عن حربي الخليج المشؤومتين - وبأن متوسط دخل الفرد في الأقطار الإسلامية يعتبر من أدنى متوسطات الدخل في العالم. وليس من شطح الخيال أن نرى نتائج ذلك في جملة من الظواهر المرعبة التي تنتشر اليوم انتشاراً واسعاً في أحشاء المجتمعات الإسلامية، مثل: نشدان الخير الخاص، المنافسة الجائرة، الفقر الكافر، التحلل الأخلاقي، احتقار الإنسان، تفكك البناءات الاجتماعية، تجذر النظم السياسية القمعية والتوتاليتارية، انبعاث الأشكال التقليدية للنظم الاجتماعية، وغير ذلك، مما يمثل هدماً مباشراً فعلاً لجميع القيم التي دعا الإسلام إليها. بطبيعة الحال ليست هذه الظواهر جميعها من متعلقات التكاثر السكاني في ذاته، لكنها في غياب شروط النمو الاقتصادي تصبح من هذه المتعلقات بشكل أكيد. وليس يترتب على التكاثر غير المتوافق مع التنمية آثار اقتصادية مدمرة - كالمديونية العالية مثلاً - فحسب، وإنما يترتب عليه أيضاً آثار سياسية واجتماعية وأخلاقية بعيدة المدى، تتجلى على وجه الخصوص في التسلط والتبعية وفوضى القيم ونضوبها وهجرة القوى الحية إلى عوالم الحرية والرفاهية والأمن. وحين تتفاقم الهجرة على النحو الذي سارت عليه خلال العقود الأخيرة فإن العلاقات مع (الغير) تتخذ مساراً جديداً وتتحول إلى علاقات تتغذى من النفور والكراهية. وقد صاغ (كريستوف هاين) نصاً ناظماً يعبر عن حال هؤلاء الكارهين لأبناء «البلدان المتخلفة» التي يقدم منها المهاجرون، إذ ساق على لسانهم هذا الخطاب الذي أسوق بعض فقراته، على الرغم من الإطالة: «يقال إن الألمان والأوروبيين والأمريكيين قد أصبحوا كارهين لمن عداهم، أشد على من سواهم، معتدين شرسين. لقد كذب من قال ذلك... وكل ما في الأمر أننا نعادي الذين يهددوننا، وعلينا، إذا أردنا أن نجنب أنفسنا المخاطر والدروب العسيرة، أن نعاقبهم أشد العقاب (...). لا لسنا معادين للآخرين، يا لها من شائعة مغرصة! بل إننا نحب زيارة البلدان

المختلفة، وكثيراً ما يطيب لنا ما فيها من مأكّل لا نعرفها... ولطالما أغرانا طراز لباسها أو نمط سلوكها. وكل ما هنالك أننا نكره الفقر. ومن الحق، واحسرتاه! أن بعض هذه البلدان فقيرة كأقصى ما يكون الفقر. ونحن نخشى من أن نلتقط جرثومة الفقر... إن خوفنا من أن نصير فقراء يبلغ حد الهلع (...). لا، ليست كراهية الغرباء هي التي تجعلنا قساة عليكم... إننا نريد أن نحافظ على رخائنا مهما يكن متواضعاً، ولزام علينا أن نحمله منكم. لقد بدأت يعلنون الحرب علينا، عن غير علم منكم... إن عالمكم هو الذي غزا عالمنا، وإذا نحن لم نوفّر الحماية لعالمنا هذا... العالم المصنّع الغالي على نفوسنا، الذي لن نتخلّى عنه، فإنه سوف يتداعى في الهوة السحيقة لعالمكم الثالث... إننا مضطرون إلى أن نقفل دونكم أبوابنا وبيوتنا - التي تبدو لكم قصوراً - لنصدمكم عنها. فعالمنا إذا امتزج بعالمكم تردى وسقط في الدرك الأسفل» (Frankfurter Allgemeine, 9-10/12/1991).

ليس ثمة شك في أن هذه الأحوال التي تعتور جسم العالم الإسلامي نتيجة علة أحادية هي التحولات السكانية المتمثلة في تفاقم عدد السكان المصاحب لتخلف التنمية، لكن من المؤكد أن هذه التحولات التي لا ضابط لها تشخص أمام أبصارنا اليوم - والأمثلة لا حصر لها - فاعلاً حاسماً في إحداث تغيرات عميقة في الأفكار والأخلاق والعلاقات والأفعال في الفرد نفسه وفي المجتمع بجملة أفرادهِ وفتاته. ويصبح الحال أنه بدلاً من أن يؤدي التكاثر السكاني إلى القوة والمنعة يصبح سبباً في تفاقم الشرور الأخلاقية والاجتماعية وفي ازدياد أعداد المقابر التي نجهزها للفقراء والمعوزين.

قد أكون أسرفت في الكلام على الحداثة ورياحها العاصفة، لكنني أجد نفسي ملزماً بالعودة إليها هنا من جديد، لأنه ليس ثمة شك في أن الحداثة هي أعظم الفواعل المشخصة التي بلغ انتشارها في العالم الحديث، بجميع أرجائه وبقاعه، مبلغاً أحدث من التغيرات والآثار ما لم يحدثه أي فعل آخر منذ قرون بعيدة، إنها الريح الكبرى التي زعزعت أركان العالم منذ أن نجمت وأعادت تشكيل الأشياء والبشر والعلاقات والأخلاق وكل شيء. ولم يفلت من ريح الحداثة أحد. ومن الطبيعي ألا يفلت منها عالم الإسلام الذي يعيش اليوم، على غير هدى أو نظام، ثقافة الحداثة الغربية - إلى ثقافة ما قبل الحداثة التي تتجسد في استمرار البنى التقليدية التاريخية - وثقافة ما

بعد الحداثة التي فجرت منذ عدد من العقود بنى الحداثة الغربية نفسها. إنه يحيا آثارها ويعيش تطوراتها ويعاين التحولات والتناقضات التي تحدثها في جملة قطاعاته الفردية والاجتماعية والاقتصادية والقومية والدينية والثقافية. وإذا لم يتم تدارك الأمور بوضع استراتيجيات للعمل استثنائية وقابلة للتطبيق المشخص فإن ربح عالم الإسلام نفسه ستكون مهددة بالذهاب.

وثمة فاعل تاريخي يفرض التحول على الدوام، هو فاعل الصراع، ويرى رالف دارندورف (Ralph Dahrendorf)، سوسيولوجي الصراع الأكبر، أن ماركس لم يخطئ حين جعل الصراع المحرك البنيوي الأول للتاريخ والمجتمعات، لكنه أخطأ خطأ بالغاً في رده إلى صراع الطبقات وإلى سوء توزيع الملكية، وفي اعتقاده أن هذا الصراع يفضي لا محالة إلى الثورة. فليس ثمة شك عند (دارندورف) أن المجتمعات تتغير بفواعل خارجية، كتأثيرات المحيط الطبيعي أو الفيزيقي، أو المناخ، أو انتشار التقنيات والعلوم والأفكار الآتية من الخارج، أو الحروب الخارجية؛ لكن النظام الاجتماعي يتغير أيضاً، وبصورة ضرورية أو حتمية، بفعل نشاطه الوظيفي البنيوي نفسه؛ فهذا النشاط الوظيفي يخلق القوى التي تحدث التحول فيه: سواء اتخذت شكل التغير البسيط، أم التطور العميق، أم الانقلاب الثوري الذي هو الأندر في التاريخ. وقد حلل (دارندورف) الصراعات على مستوى الشدة وما يتصل بالقوى المنخرطة في الصراع وبالأدوار والعواطف التي يثيرها بالأهمية التي تُعَلَّق على النصر أو الهزيمة، كما حللها على مستوى العنف، أي الوسائل المستخدمة في الصراع، والأسلحة التي تلجأ إليها أطراف الصراع في التعبير عن مواقفها ونضالها تجاه الأطراف المقابلة: اللسان، اليد، السلاح. وقد أفضى البحث به إلى تقرير القول إن المحرك الحقيقي للتاريخ ليس الصراع القائم على الصراع الطبقي وسوء توزيع الثروة وإنما الصراع المرتد إلى «الأدوار»، أي إلى «سوء توزيع السلطة» (E. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, 1959).

وتكتسب تحليلات (دارندورف) أهمية خاصة جداً في موقفنا من التاريخ ومن حياة الأفراد والمجتمعات أو حياة الفرد في المجتمع. وعلى الرغم من أن هذه التحليلات قد ارتبطت بالمجتمع الصناعي، إلا أن بعض وجوهاها يصدق أيضاً على وقائع التاريخ بشكل حاسم. ومن واجبنا، في جميع

الأحوال، أن نلاحظ أن أهمية النظرية الصراعية تأتي من معارضتها للنظرية «الاندماجية» أو التكاملية التي تتصور أن حالة السلام الدائم هي الحالة المنشودة للمجتمع، وأن مجتمعاً بلا صراع هو مجتمع مرغوب فيه بإطلاق من وجه، وممكن أيضاً من وجه آخر. وفي إطار هذه النظرة سيمثل المجتمع جملة اعتقادات وقيم وعلاقات ثابتة محددة على كل عضو فيه أن يتمثلها وينضوي تحتها ويجسدها في حياته المجتمعية بوثام وسلام مع الكل ومع الآخرين، وذلك خلافاً لمذاهب هوبز، وماركس في المراحل السابقة لتسلط البروليتاريا، وخلافاً لما ذهب إليه دارندورف.

وإذا ما انتقلنا إلى عالم الإسلام، عند مستوى الأفكار وعلى الأرض الواقع المشخص، لن نفاجأ بملاقاة من يدعو إلى موقف اندماجي خالص وإلى فكرة «الجماعة» والطاعة ويشجب شجباً لا هوادة فيه أي خروج أو عصيان على الجماعة، وذلك هو مذهب أصحاب الحديث والسلف على وجه العموم - كما لن نفاجأ بمفكر اجتماعي يقر التضاد والتعارض بين «المدن» الفاضلة ومضاداتها - على طريقة الفارابي - أو يعبر صراحة عن اعتقاده بأن اجتماع البشر وعمران العالم لا يمكن أن يتما إلا بفضل «وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم»، مثلما يذهب إلى ذلك صراحة ابن خلدون (المقدمة، ١: ٧٨). لكن الحقيقة هي أن الذين يذهبون مذهب الاندماج الاجتماعي السلمي أو الطوعي يعبرون عن «المرغوب فيه» أو «المثالي المنشود». أما الذين يذهبون مذهب الصراع فيعتبرون أحوال الواقع وأحكامه. وأحوال الواقع وأحكامه، في الحقيقة، هي الأقوى في معركة الوجود وفي حركة التاريخ. وتحولات الواقع ههنا محكومة فعلاً بالصراع داخل البنى والقوى الاجتماعية، والصراع بين الأفراد، والصراع مع الخارج و(الأغيار). ولنتذكر على وجه السرعة في سياق إسلامي ذاتي وكوني، بعض الأمثلة من أشكال الصراع البارزة التي تنبئ صراحة عن أن الصراع هو الأصل: قابيل وهابيل، موسى واليهود، الرسول والوثنيون، اليهود والنصارى، الصحابة ومسلسل الخلافة الدرامي، السفينانيون والمروانيون، الأمويون والعباسيون، ثنائية الخلافة في المشرق والمغرب، الأسر الحاكمة والدويلات والطوائف... إلخ، وفي العصر الحديث صراع الشرق والغرب. واليوم أيضاً صراع على كل

الجبهات، داخل المجتمعات الإسلامية نفسها وفي علاقاتها مع الخارج ومع الأغيار. والتفصيل في هذه الوجوه يمكن أن يعدل بنا عن الطريق إلى «بنيات الطريق»، وليس هذا هو المقصود هنا.

فالصراع إذاً واقعة، علينا أن نسلّم بها، وأن نعتقد أنها أصلٌ لتحولات قسرية، وأنها تدخل في نسيج حياتنا ووجودنا وعلاقتنا بالآخرين. وليس ههنا موضع القول إن كان أصل الصراع تناقض الأفكار والإيديولوجيات، أو تعارض المصالح، أو سوء توزيع الملكية والثروة، أو سوء توزيع السلطة، أو غير ذلك؛ ولكن القصد هنا أن التهوين من خطورة الصراع، محركاً للتاريخ ومبدأً للتحولات القهرية في المجتمع، هو أمر يمكن أن يحمل من المخاطر ما لا يخطر ببال أحد من أولئك الذي يعتقدون أن الصراع هو أمر عارض أو ثانوي أو موهوم، في المجتمع، وفي المجتمع الإسلامي بوجه خاص. فالحقيقة أن علينا أن نتعامل مع الصراع بما هو معطى طبيعي أبدي لا مفر منه حتى في أكثر المجتمعات الإسلامية مثالية، وأن هذا الصراع يمكن أن يكون مبدأً لتحولات قسرية تتخذ أشكال التغير المحدود أو التطور العميق أو الانقلاب الثوري. أما التثبيت بالاعتقاد بأن الإسلام يخرج عن هذا القانون وبأنه لا مكان للصراع فيه فأمر لا سبيل إلى التحقق منه، وهو لا يختلف كثيراً عن اعتقاد ماركس في الحقبة البروليتارية. ومن واجبنا أن نجنب المسلمين آفة الوقوع في مثل هذا الوهم أو الاستسلام له.

لنسأل الآن: ما هي استراتيجيات المقاومة والتجاوز؟

الحقيقة أن فواعل التحولات القسرية ليست هي بعض ما نسميه فلسفياً «الحالات - الحدود»، وإن كانت تمثل وجوهاً جوهرية من حياتنا اليوم؛ فالفاعل القدري ليس جزءاً مقوماً لنسيج اعتقاداتنا الميتافيزيقية أو الدينية على الرغم من أنه يشبه أن يكون واحداً من معتقدات البشر الأزلية. والتكاثر السكاني وانسداد آفاق التنمية ونذر الاختناق أمور غير أبدية. وإذا كان التكاثر السكاني مصدر أخطار وشورر داهمة في الظروف التي يجتازها عالم الإسلام والعالم اليوم فهو قد لا يكون كذلك في ظروف وشروط مباينة. والحدثة ليست شراً مطلقاً؛ لأنه إذا كانت العقلانية الموضوعية المسرفة تمثل جوراً وافتتاتاً على القوى الأنثروبولوجية الطبيعية الأخرى فإن العقلانية المعتدلة المشخصة يمكن أن تدخل في

مركب متوازن للوجود الإنساني يجعل حياة الإنسان أكثر استواء وصحة. وإذا كانت العقلانية الذرائعية تمثل عبادةً للتقنية وتجريداً للإنسان من مقوماته الوجدانية والإنسانية الأصيلة فإن عقلانية ذرائعية تلجم طغيان التقنية وتردها إلى حدود العدل يمكن أن تستمر في أن تحمل إلى الإنسان منافع وخيرات جليلة من شأنها تحسين أوضاعه وحياته على الأرض. وإذا كانت أعراض (ما بعد الحداثة) تهدد حقيقة إنسانية الإنسان وترده إلى حالة البهيمية إذ تغرقه في بحر الشهوة والبطر والجشع والفردية المرسلة فإن المؤكد أن هذه الأعراض رهينة شروط زمنية لا يمكن أن تكون أبدية، وإن كان يمكن لها أن تُلحِق بمن تحل فيه ويتلقاها بصدر رحب آثاراً يتعذر تبديدها لحقب طويلة. أما الصراع فهو جزء من نسيج الحياة، وهو حقاً محرك رئيس من محركات التاريخ، وربما يكون أقوى هذه المحركات جميعاً. وفي عصرنا الراهن على وجه الخصوص لا يشك أحد في أنه يتقدم على جميع المحركات الأخرى. فالكل في حرب على الكل، وجميع الأفراد يقاتل بعضهم بعضاً، على نحو أو على آخر، في السر أو في العلانية. وفي عالم تتراجع فيه قيم الخير والمحبة تتفاقم وجوه الصراع وتولد أمامنا على مسرح الحياة هذه المشاهد المرعبة من عمليات اغتيال الشعوب، أو الإفناء الجماعي أو الفردي أو النهب والاقتتال والاعتصاب والعدوان، أو التسابق العنيف والتنافس البغيض أو مشاعر الكراهية للآخرين المبطنة أو الصريحة... وأشياء كثيرة أخرى تجعل الإنسان فعلاً ذنباً للإنسان، وتجعل المجتمع مسرحاً تُؤدَّى عليه أفظع الأدوار. بيد أن «نزع الفتيل» و«احتضان الصراع» يظلان في حدود الأمور الممكنة.

إن عالم الإسلام المعاصر يشهد جميع هذه الفواعل ويعيش جل آثارها، غير أنه قد لا يكون لديه وعي شامل وعميق بمفرداتها. وهو في كل الأحوال وعلى وجه الإجمال غير ملتفت حتى الآن إلى وضع الاستراتيجيات العملية الفعالة لحل المشكلات المترتبة عليها، وإن كنا لا نقفل من الجهود المحدودة أو القلقة أو الناجحة التي بُذِلَ هنا أو هناك. ولست أريد أن أخوض في الأسباب، فهذه لها أول وليس لها آخر، وقد لا نتعرف عليها على وجه الحقيقة. والموقف البراجماتي هو وحده الذي ينبغي التعلق به في مثل هذه الأحوال. والموقف البراجماتي يوجهنا إلى أن التحولات القسرية الكبرى التي يحياها عالم الإسلام اليوم تتطلب استراتيجيات عملية تستند إلى حدين:

المقاومة الإيجابية، والتجاوز.

أما المقاومة الإيجابية فهي آلية نفسية ومادية تتردد قوتها بين القبول والرد والتمثل والاستيعاب، وهي تعني أن علينا ألا نقف مكتوفي الأيدي أمام ما يجري، وأن نوطّن العزم على الاعتقاد بأن ما يجري من التحولات التي نجثم على صدورنا وتعبث بواقعنا وتفعل في اتجاه ريح غير الريح التي نرجوها ليست إلا صورة من صور الوجود الدنيوي الزمني الذي لا شيء يلزم بالاعتقاد بأنه قدر أبدي لا راد له ولا محول، وأن الموقف المكافئ لهذا الوضع يتمثل في ما يمكن أن أسميه بـ «استجابة المrapطة والصمود»، أي عدم إلقاء السلاح والتسليم بغرق المراكب أو بضياعها النهائي في فترة عبور النفق أو اجتياز العواصف والأمواج الصاخبة. وليس المقصود ههنا الدخول في دائرة القطيعة المغلقة مع وقائع التحولات، وإقامة سد عالٍ بيننا وبينها، والانحصار داخل أسوار فولاذية منيعة من الانعزال الحضاري، فإن الحصار الخارجي حينذاك سيتعاظم ويشدد وسيكون الاختناق هو النهاية الحتمية لمثل هذا الانعزال. إن استجابة الصمود تعني وعي التحولات وظواهرها وإدراك حدودها وأبعادها والدخول في حوار حي معها يمكن من الوقوف من عناصرها موقف القبول أو الرد أو التمثل والاستيعاب.

وفي التجاوز يتجسد الحد الثاني لاستراتيجيات التعامل مع الفواعل والتحولات القسرية التي وقفت عندها.

فأولاً: إن ما أسميته «عقدة سوفوكليس»، أي القدر التاريخي المتحرك على الدوام في اتجاه الشر وتضاؤل الخير في عالم لا يملك الإنسان فيه القدرة على فعل شيء، ليس «عقدة الإسلام» البديهيّة، على الرغم من كل ما ساقه «الجبريون» المسلمون القدماء والمحدثون من إشارات وقرائن. لا شك أن هذه العقدة قابضة في بنية العقل الإسلامي «المكوّن»، أي الاجتماعي - التاريخي، لكنها ليست بديهيّة في بنية النصوص المكوّنة أو في نسيجها الماهوي وقصودها النهائية. وكل شيء يفرض علينا، بعد الآن، أن نختار الصيغة الحاسمة التالية في المسألة: وهي أن الله قد خلق الوجود وكرّم الإنسان واستخلفه في الأرض وزوده بالحرية الضامنة لقدرته على تحقيق الاستخلاف والكافلة لمسؤوليته عما يفعل. على هذه الصيغة ينبغي أن تستند بعد الآن الاستراتيجية الإسلامية المعرفية في جميع القطاعات،

خصوصاً التربوية والثقافية منها. ولست أخرج ههنا من الذهاب مذهب (كانت) العملي فأقول إننا قد لا نستطيع فعلاً أن ندلل على واقعة «الحرية» الإنسانية بشكل حاسم قاطع، عقلياً أو «نقلياً»، وإن الجدل على هذا المستوى يمكن أن يطول وألا يُوصِل إلى أية نتيجة؛ لكن من واجبنا، لأسباب عملية خالصة تتعلق ببقائنا في الوجود وبحاجتنا إلى الصمود والمواجهة واجتياز النفق العسير، أن نعتقد بأن «عقدة سوفوكليس» لا محل لها في فكرنا وفي سلوكنا، وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنفقد القدرة الكاملة على الاستمرار في الوجود، وستجرفنا التحولات الكونية إلى قاع المحيط.

وثانياً: لا يستطيع عالم الإسلام أن يستمر في التهوين من خطورة التضخم السكاني غير الموافق لمتطلبات التنمية، أو في تجاهل هذه الخطورة، لأن أمواج الفقر والفاقة والعمية ستفاقم في أحشائه، وستأتي على روحه وعلى قواعده من الداخل، ولن يقف على قبره أحدٌ من الآخرين. وبادئ الرأي أن التجاوز يتمثل في تغليب طلب الخصائص النوعية والكيفية لبشر عالم الإسلام على طلب التكاثر العددي أو الكمي لهم، وفي الحدين السحريين: التخطيط والتنمية. ومن المؤكد أن الخبراء في الاستراتيجيات السكانية والاقتصادية يستطيعون أن يرشدونا بشكل أفضل في هذا السبيل.

وثالثاً: على عالم الإسلام أن يقف موقفاً إيجابياً من واقعة الحداثة، وإلا جرفه التيار وأتى عليه، على غير نظام أو هدى. وقد فصلت من قبل في هذا الوجه من المشكل، وفي الصيغة التي يجدر بنا أن نطلب الحداثة عليها. وإذا كان عليّ هنا أن أنبه إلى شيء آخر من بين أشياء كثيرة ينبغي التنبيه إليها في سياق الحداثة واستراتيجيات العمل في شأنها فهو أن للحداثة اليوم متعلقاً جوهرياً لا يتقدم عليه أي متعلق آخر، هو وسائل الاتصال «السمعية - البصرية». فمخاطر الحداثة لم تعد تأتي فقط من العقلانية الموضوعية المتفردة أو من العقلانية الذرائعية المسرفة في التقنية، أي من قطاع «العقل» وحده، وإنما أصبحت تأتي أيضاً من قوتين طاغيتين في التكوين الأنثروبولوجي للإنسان هما السمع والبصر، أي الصوت والصورة. لقد قرنت العقلانية الذرائعية الصوت بالصورة واستخدمت قوى (الهو) الغريزية أو رؤى (الأنثا) الجمالية فحركت جميع مكامن الوعي والشعور في الإنسان وقلبته رأساً على عقب، وهذا ما تصنعه الوسائل «السمعية -

البصرية» المتطورة اليوم: في الفرد وفي المجتمع وفي العالم، وعلى جميع الجبهات الإنسانية: السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية. لقد بتنا نواجه عالماً جديداً تتحكم فيه وسائل الإعلام الخيرة والشريرة على حد سواء. وهذا العالم يغزونا في عقر دارنا وفي أعماق أنفسنا ويحدث فينا من التحولات والتغيرات ما لم تحدثه أية وسيلة اتصالية من قبل. ولأنه مارد جبار متجبر قد أفلت من عقالة فإن الواجب يقضي بأن ندخله في الحساب وندمجه في الأطر التي قدّرنّاها للحدّاث، إذ أصبحت القوى الأداتية لـ «السمع والبصر والفؤاد» أصولاً ومبادئ للمسؤولية الكاملة أكثر مما كانت عليه في أي وقت مضى.

وأخيراً إذا كان الصراع قدراً محتوماً، وكانت مظاهره في عالم الإسلام اليوم متفجرة على جميع الجبهات: في الداخل بين القوى التي تنشئ التغيير وتختار لتحقيقه التوسل باليد والسلاح والتقابل العنيف الدائم وبين النظم السياسية أو الاجتماعية التي تضع هذه القوى خارج القانون والنظام، ومع (الغير) الذي يتربص الدوائر بالإسلام، وعلى وجه التحديد «الإسلام السياسي»، فإن الحكمة والواجب يقضيان بصون الإسلام ومجتمعاته من الهلكة التي يمكن أن يفرضي إليها «منهج التقابل» والاحتكام إلى القوة المادية لحل الصراع. إن الصراع سيظل قائماً ولن يمحوه شيء، وإن قوى متعددة في مجتمعاتنا ستطلب السلطة بشتى الوسائل وستتطلع إلى تداول هذه السلطة تداولاً أذن الله تعالى نفسه به: ﴿وَلِلَّهِ الْأَيَّامُ تُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. والاستراتيجية المثلى التي يتوجب على أهل الإسلام اختيارها، في داخل دورهم، تتمثل، في اعتقادي، في «نزع الفتيل» في المواطن القابلة للانفجار، وفي احتواء الصراع العنيف وتوجيهه وجهة الصراع الأمن السلمي. وكل الاعتبارات والقرائن والتقديرية تشير إلى أن تجاوز محن الصراع لن يتحقق إلا باختيار «القراءة الشورية الديمقراطية» الميسرة للحوار في شروط الحوار مع (الغير) في الخارج، لعل ذلك أن يكون مجدياً في جهود التجاوز الأمن للتحولات التي يندر بها «فاعل» الصراع.

بكل تأكيد، لا ينبغي أن يذهب الظن بأحد إلى أنني قد زعمت في ما سقت أنني قد وضعت يدي على حدود «المسألة» الإسلامية ووجوها

جميعاً، وأنني سقت لها مخارج وحلولاً سحرية أو حاسمة أو جد ميسورة. الحقيقة أن قصارى القصد من هذا القول قد تمثل في توجيه النظر والفعل إلى المكامن والبؤر الجسيمة في هذا المشكل، وفي التنبيه على مواطن الشدة والقلق في «العاصفة» التي تكتنف عالم الإسلام وتلبسه في هذه العقود الأخيرة من القرن، مما يؤذن تجاوزه بنجوع وفعالية بتحول طيب آمن نحو المستقبل. ولست أشك في أنه ليس خاتم الأقوال.

الفصل الخامس

التواصل

التأمل في ما يلوح لي أنه أكثر الأشياء جوهرية في حياتنا العربية على ما انتهت إليه هذه الحياة عند نهايات هذا القرن من أحوال وعوارض ومستقبلات ووعود، ذلك هو قلب الأفكار التي ترددت في جنبات الفصول التي انقضت من هذا العمل.

ولقد كانت بداية القضية أن أهوّن من شدة الخطب ومن حدة الأسباب التي تسوغ النظر إلى عالمنا بما هو عالم غير قابل للشفاء، وأن أرد الثقة والرجاء إلى الذات التي تنهض جملة الأدبيات الفكرية المعاصرة، عربية وغير عربية، في وجه الاعتقاد بجذواها وجدارتها بالفعل الباني. فالخلل، وإن كان حقيقياً مروعاً، لا يطال البنية أو الطبيعة أو الجوهر. إنه خلل تاريخي عارض يقبل التدخل المعدّل، إن توافرت الإرادة والشروط الموضوعية لإجراء ذلك. لكنه بكل تأكيد قاتل إن ظلت قوى الفعل سادرة في غيها لا تطلب إلا خيرها الخاص ولا تأبه بالدلالات العميقة التي لا تخدع في حركة الكون وتطور أشياء العالم. ثم قدّرتُ أن العلة القصوى في أحوال العالم العربي تتجسد قبل أي شيء آخر في ما أسميته بعطب الفعل؛ فقد رأيت، خلافاً لجمهرة المفكرين العرب المعاصرين، أن الخلل العميق لا يكمن في العقل وأحكامه وأشكاله المعرفية والبرهانية - على الرغم من أهمية كل ذلك - ولكنه يكمن قبل ذلك كله في طبيعة أفعالنا السلوكية والعملية في التجليات المعطوبة لهذه الأفعال. ووجهت بسبب ذلك الأفكار لا إلى التسمر عند نقد العقل، وإنما إلى وضع فعلنا الأخلاقي والاجتماعي في المقام الأول من الرعاية والاهتمام بالتحليل والنقد وإعادة بناء الشخصية الفاعلة والضمير الحي والوعي الخالص وفق قواعد النزاهة والنقاء والخير العام. وحين أردت إعادة التوازن الفكري والنفسي والتاريخي إلى ذاتنا

وجماعاتنا الموزعة بدا لي أن الواجب يقضي بضرورة تحديد علاقاتنا بالتاريخ والتراث من وجه، وبحضارات الآخرين من وجه ثانٍ، وبواقعة الحادثة من وجه ثالث. فنبهت إلى الأبواب المغلقة في هذه العلاقات، ووجهت إلى الآفاق الإنسانية المفتوحة فيها.

وقادني هذا الوجه من النظر إلى أن أخص بالتأمل والتفكير كبرى مشكلاتنا المعاصرة، مما يتمثل في ما يمكن أن أسميه الآن بأزمة «الحامل الثقافي والإيديولوجي الإسلامي» - وكان من ذلك القول في «المشكل الإسلامي» قولاً لا أزعم أنه القول النهائي، وإن كنت مقتنعاً بأنه يحمل ميزتين رئيسيتين لا ينبغي لأحد التقليل من أهميتهما: الجدوى الواقعية، والنزوع الإنساني.

وإن اقتناعي لشديد بأن الصورة التي أتمثلها في جملة التفكير والتأمل في وجودنا الراهن وفي الإمكانيات التي يحملها هذا الوجود أو تلك التي تنتظره في القرن القادم، لا تستوي ولا تكتمل إلا إذا قلبت النظر في قطاع روحي إنساني جوهري مركزي، هو قطاع العلاقات الإنسانية في آفاق التواصل الأربعة الآتية: العربي الشامل، والمجتمعي، والعائلي، والشخصي الوجداني. وسأقلب بين هذه الآفاق هابطاً من أعلاها وأوسعها متجهاً إلى أدناها وأقربها من وجودنا الزمني الشخصاني.

وقبل أي شيء آخر، عليّ أن أسأل: ما التواصل؟ ولِمَ التواصل؟

على الرغم من الطابع الإشكالي للتواصل يظل أمراً ثابتاً أن التواصل في حقيقته «علاقة مباشرة بالآخرين». لكن هذه العلاقة من طبيعة خاصة، إنها ذات طبيعة إنسانية من جهة، وعاطفية أو وجدانية من جهة أخرى. وهذه العلاقة تفرضها واقعة أساسية في الوجود الإنساني هي، وفقاً لمصطلح هيندجر، أن الإنسان «موجود - في - العالم»، وأن من مقومات هذا الوجود الجوهرية أنه «وجود - مع»، بمعنى أن الموجود الإنساني في علاقة مع الموجودات الإنسانية الأخرى، وأن هذا النحو من «الوجود - مع» ليس ذا طبيعة «ذرائعية» وإنما هو ذو طبيعة عاطفية أو تعاطفية. إن العالم الذي أنتسب إليه هو دوماً عالم أشارك فيه الآخرين؛ لأن «الوجود - في - العالم» هو «وجود - في - العالم - مع...»، وعالم «الوجود المائل»

هو عالم مشترك، وهو وجود - مع - آخرين. إنه في ذاته العميقة «مُحَايِثَةٌ» للآخرين، ووجود مشترك معهم، وعيش إنسيّ متبادل، أو «تعايش» (*L'être et le temps*, pp. 148-158). ومعنى ذلك أن الشعور العاطفي يُكوّن لحمة هذه العلاقة الإنسانية بين الأفراد، وهي ما نطلق عليها اسم «التواصل». إن هذه العلاقة الشعورية التي تعكس اتصالاً حياً أو معيشاً مباشراً مع البشر الآخرين - وهي ما يسميه شيلر بالتعاطف - هي الأساس الأولي والأصيل للتواصل. إن النظريات الكلاسيكية، سواءً أكانت فيزيولوجية أم تحليلية نفسية أم اجتماعية أم اقتصادية وضعية خالصة، تتنكر لأصالة المكون «الشعوري» أو العاطفي في تقويم التواصل. لكن القضية هي أن العلاقة الإنسانية تظل في حقيقتها شعورية وجدانية. وحتى حين تبدو هذه العلاقة من نسيج «اللامبالاة» أو «عدم الاكتراث» فإن الفحص العميق يكشف عن أن هذه اللامبالاة ليست في حقيقة الأمر إلا قناعاً يخفي قصداً ما أو موقفاً ما شعورياً أو وجدانياً من الآخرين. إن «العلاقة» مع الآخرين هي في أعماقها علاقة «معيشة»، وإن «الشعور العاطفي» ليس إلا دراما معيشة، إنه «تواصل وحوار» (Max Pagès, *La vie affective des groupes*, pp. 101 - 104). لكن ما الذي يفرض هذه «العلاقة»؟ لا أحد يجهل عبارة أرسطو القديمة: «الإنسان مدنيّ بالطبع»، ولا قول ابن خلدون «إن الاجتماع للإنسان ضروري». غير أن الاجتماع «المدني» الذي يعبر عنه هذان المفكران وأضرابهما يتعلق بأمور الحياة المعاشية اليومية على المستوى «المجتمعي» العام أكثر مما يتعلق ببنية الوجود الإنساني في ذاته. ولذلك فإن أفكار المحدثين يمكن أن تعيننا بشكل أفضل في أمر تأسيس هذه «العلاقة» وتحديدها، وذلك على الرغم من تعدد النظريات وترددها بين التفسيرات الاجتماعية والتفسيرات السيكلولوجية على وجه الخصوص. والحقيقة أن الانتقادات الكثيرة التي وُجّهت إلى التعليل الفرويدي الذي يرد العلاقة التواصلية إلى الغريزة الليبيدية ذات الأصل البيولوجي، توجّه إلى الميل إلى تعليل «وجوديّ» هو ذاك الذي عبر عنه هيدجر و«المعالجون الوجوديون»، من أمثال هورني وفروم ومورينو وروجرز وبنسوانجر وغيرهم، إذ ذهبوا على وجه العموم إلى الاعتقاد بأن «العلاقة» نزعة تلقائية تتجه إلى مباشرة الصلة بالإنسان وبالطبيعة، وتعبّر عن نفسها في الحب وفي العمل المنتج، أو أنها، مثلما يرى إريك فروم، تجسد «الحاجة إلى الإفلات من العزلة»، التي هي حاجة

أولية لدى الإنسان. وفي جميع الأحوال فإن هذه العلاقة هي في طبيعتها الأصلية علاقة شعورية وجدانية تبادلية، لا علاقة ذرائعية نفعية ذات اتجاه وحيد.

بكل تأكيد تنظم الإنسان، وإنسان اليوم على وجه الخصوص، علاقات شعورية تربطه بالآخرين، وفي الأفق الكوني: بالأمم التي ينتمي إليها الآخرون. لكن هذه العلاقات عامة، خارجية، بعيدة، غير مباشرة في جل الأحيان، نفعية في معظم الأحوال. ويظل هذا المستوى العلائقي «ثانوياً»، بمعنى أنه ليس المستوى «الأول» في علائقنا الوجودية، على الرغم من الآثار العميقة التي يخلّفها فينا الوجود المنتشر لحضارة القرن الظافرة. إن التاريخ الخاص الذي ننتمي إليه يجعل أقرب الآفاق الواسعة إلينا هو الأفق العربي الذي يمتد فوق رؤوسنا وفي نفوس جميع أولئك الذين ينتمون إلى تلك الأمة التي جرى الاصطلاح على تسميتها بالأمة العربية، وأحياناً، على سبيل التوسع، بالأمة الإسلامية. إن الأحكام التي وجهت الحياة العلائقية لهذه الأمة - ولأقف هنا عند الحدود العربية المشخصة - تحيل إلى جملة من الفواعل المحددة الموحدة التي تسوّغ الكلام على «أمة عربية واحدة» على الرغم من مظاهر التعدد والتباين والاختلاف في التجليات الوجودية لهذه الأمة. وهذه الفواعل هي اللغة المشتركة والتاريخ المشترك والتجربة التاريخية المشتركة والآمال والمشاعر والطموحات المصيرية المشتركة. بكل تأكيد هناك من يزيد على هذه الفواعل «الفاعل الديني» الذي قد لا يكون مشتركاً على درجة الإطلاق ولكنه بكل تأكيد فاعل «مهيمن». إن النظرة - التي أصبحت تقليدية - توجّه إلى أن العالم العربي الكلاسيكي قد استمد وحدته وقوامه ومبادئ تطوره وحركته من هذه الفواعل التي ذكرت، وإلى أن إعادة بناء هذا العالم وتأسيس وحدته المفقودة يستندان بالضرورة إلى مبدأ بعث الحياة في هذه الأصول أو الفواعل، وأن الإرادة السياسية هي التي يعتد بها من أجل إجراء هذا البعث وذاك التنشيط في الأجواء العاصفة المعقدة التي يجتازها عالم مجزأ يشكو مما لا يحصى عذّه من ضروب الخلل والعطب والعجز. لكن الحقيقة هي أن الأمور لم تعد بهذا القدر من البساطة الذي تصوره القوميون الرومانسيون منذ عقود عدة؛ لأن التطورات التي اجتاحت مجمل الكون البشري في هذا القرن، خصوصاً في نهاياته التي نمر ببعض مراحلها اليوم، قد زعزعت كل المبادئ التي

كانت الآمال معقودة عليها من أجل إعادة اللحمة إلى بنيان «الأمة العربية» ومن أجل إحياء الرسالة المتجددة لهذه الأمة، ومن أجل قهر واقع التجزؤ والأبنية المخصصة للمجتمعات - الدول التي تكونت منذ ما يسمى بعهد أو عهود الاستقلال، التي أفرزت في النهاية ما نيتف على عشرين مجتمعاً ودولة. من المؤكد أن ثمة «علاقة وجودية» تصل بين مجتمعات العرب هنا وهناك، في المشرق وفي المغرب، في شمال الجزيرة وفي جنوبها، وفي الشمال الإفريقي وفي الساحل السوري، في حوض البحر الأبيض المتوسط وفي أعماق الخليج. ومثل هذه العلاقات أو ما يقرب منها يصل أيضاً بين هذه المواطن جميعاً وبين ما اصطلاحنا على تسميته بالعالم الإسلامي القريب، تركيا وإيران، والبعيد: بعض الهند وماليزيا وأندونيسيا وغيرها. بيد أن المسألة، فيما يتعلق بالآفاق العربية، قد أصبحت شائكة معقدة، إذ إن الأسس الفاعلة في إعادة البناء التوحيدي أو الموحد قد طالها الضعف والعجز والاختلال حتى بات أمراً متعذراً الاستناد إلى أي منها - في الأوضاع الراهنة والمنظورة - في عملية إعادة البناء الموحد. لقد طالت الآفات الأسس جميعاً: اللغة والتاريخ والمشاعر والآمال والمصير والدين. أما اللغة فقد أصبح لها خصم عنيد يهدد جدارتها في أن تكون أداة لحضارة جديدة، وهذا الخصم هو الأداة اللغوية التي تستخدمها الحضارة الجديدة المهيمنة، حضارة الحداثة. وبالطبع المقصود هو اللغة الانكليزية، ولنقل الأمريكية؛ فقد أصبحت هذه اللغة هي لغة العلم والتقنية والحضارة المتنقلة الغازية. سنظل نتكلم اللغة العربية بكل تأكيد لكن زحف اللغة الظافرة سيشهد يوماً بعد يوم. ولأننا في وضع سابق على الحضارة، ونحن عاجزون اليوم وفي المدى المباشر عن إعادة بناء حضارتنا أو عن استئناف حضارة جديدة - لغياب الشروط الموضوعية لذلك - فإن اللغة ستظل مفتقرة إلى قوة البناء والدفع و«التحضير»، وستكون من ثم من دون قوة «التوحيد»، على الرغم من الرصيد التاريخي العظيم لها. قد يقال - وهذا أمر يتردد كثيراً على ألسنة المجمعين العرب في كل مكان - إن عملية «التعريب» المعرفي والتقني يمكن أن تحل مشكلة «العجز اللغوي» العربي. لكن الحقيقة هي أن هذا المذهب ليس إلّا وهماً من الأوهام الجميلة الخادعة، فالحقيقة هي أن اللغة لن تصبح حية فاعلة مجددة إلّا إذا هي جسدت فعلاً حضارياً إبداعياً ذاتياً، وما دمنا لا «نتج» أدوات ووسائل ووقائع حضارة خاصة بنا فإن لغتنا ستظل

عاجزة تماماً عن تحقيق تواصل معرفي وتقني حي تام يصلح لأن يكون مبدأ لجهود التوحيد التي نقوم بها، وستظل لغة الحضارة المهيمنة الظافرة هي مبدأ التحولات التواصلية في شتى ميادين المعرفة والتقنية الإنسانية. وأنا بطبيعة الحال لن أخوض هنا في مسألة «نقل» اللغة نقلاً طيباً إلى أبنائنا وإلى الآخرين، ولا في انحطاط الكفاية الفنية في استخدام اللغة نفسها، ولا في جدارة مناهجنا التربوية وجدواها في تعليم هذه اللغة ونقلها، فتلك مسائل تقنية ثانوية - في سياقنا الحالي - لكن التنبيه عليها يظل من الأمور الكثيرة التي تجب في شأن حاضر هذه اللغة ومستقبلها.

وماذا نقول عن الفاعل الثاني: التجربة التاريخية المشتركة؟ لا سبيل إلى الإنكار أو المماحكة، لقد انقطعت هذه التجربة منذ زمن بعيد. منذ متى؟ الأنظار متعددة. قد يكون هذا الانقطاع حدث مع سقوط «المدينة الموحدة»، بغداد، في أواسط القرن السابع الهجري، وقد يكون قد حدث قبل ذلك بعهد بعيد مع انفصال المشرق عن المغرب وتأسيس خلافتين: أموية تلتها ممالك وطوائف في المغرب ما لبثت أن بادت، وعباسية في المشرق انهارت لتخلي مكانها لدولة بني عثمان؛ وقد يكون هذا الانقطاع حدث مع وقائع الحرب العالمية الأولى وما تلا هذه الحرب من إلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤م وبدء تشكل الدول الجديدة المستقلة والتابعة منذ ذلك التاريخ حتى يومنا الحاضر. بيد أن هذه الانقطاعات جميعاً لم تكن إلا انقطاعات «زمنية» خارجية، هيكليّة، لا تطال الأعماق، لأن التعلق بالتاريخ الذي جرت كل الأقلام والمناهج التربوية على تسميته بالتاريخ العربي والإسلامي ظل قوياً عميقاً ممتداً. أما «الحنين» إلى عالم عربي موحد وإلى أمة عربية أو إسلامية ماجدة فظل يداعب الأفئدة والقلوب وينسج مشاريع النهضة على اختلاف مساربها ووجوهها وأغراضها. وفي منتصف هذا القرن وصل هذا الحنين إلى أقصى مداه، لا في المضامين النظرية للمشاريع القومية المختلفة فحسب، وإنما في إجراءات «الفعل» التي أقدمت عليها بعض حركات النهضة والتحرير، خصوصاً تلك التي جسدها «الحقبة الناصرية». لكن الإخفاق هو الذي أفضى إليه هذا «الحنين»، والتبدد هو الذي انتهت إليه جهود «النهوض» ومشاريع «التوحيد»، والانكفاء إلى حدود الخصوصية الذاتية هو الذي آل إليه العمل العربي الشمولي. والحقيقة أن الإخفاق الأقصى الذي وصلت إليه جهود التوحيد في إعادة بناء التجربة

التاريخية لا يتمثل في تبديد جهود التوحيد أو تضاؤل المناصرة لذلك أو عبث القوى السياسية بقيم ومبادئ النهضة والتقدم والتنكر لها، وإنما يتمثل في تشكّل «الخصوصيات» الوطنية الثقافية. فنحن اليوم، شئنا أم أبينا، نشهد «عولم عربية» متباينة متباعدة تقرر القوى النشطة فيها، الثقافية والاجتماعية والسياسية، بأن لكل منها خصوصياتها الذاتية، وبأن غاية القصد في نهاية الأمر لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من أحوال التضامن أو التعاون أو الاصطفاف أو التكافل المعنوي أو المادي في القضايا والمشاكل التي تعرض لهذا البلد أو ذاك من بلدان هذا العالم الذي يصر الجميع على أن يحمل الاسم المحبب نفسه، العالم العربي. والحقيقة أن تجذر الخصوصية الوطنية لم يعد هاجس النظم السياسية القائمة هنا وهناك فحسب، وإنما أصبح أيضاً معتقداً للإنسان العادي، فضلاً عن المثقفين وسواهم، إذ تبلورت في العقود الأخيرة مركبات ثقافية اجتماعية نفسية تستند لا إلى «التباين» و«الاختلاف»، تحت اسم الخصوصية، فحسب، وإنما أيضاً إلى «مركزية ذاتية» تحقق نزوعها في آلية «العزل» أو «التعازل»، أي أن تطلب كل جماعة «معجبة» أو «مغترة» بذاتها الانعزال بنفسها عن غيرها. إنها شيء أكثر من «الشوفينية» النفسية أو الأدبية، إنها «موقف» مضاد لكل تفكير أو طموح «توحيدي» يمكن أن يُنسَج أو يُشكَّل في وجه العمل من أجل عالم عربي موحد، كما أنها إنكار صريح لقدرة «الأمة العربية» على تبني مفهوم متجانس مشترك لنفسها وللعالم أيضاً. والحقيقة أن هذا الاتجاه يرجع إلى أواسط السبعينيات من هذا القرن. وهو ليس مجرد حدس ذاتي يمكن أن توجه إليه بعض الإشارات أو الدلائل ذات المغزى التي تُلمس هنا أو هناك، فعلى سبيل المثال كشفت دراسات السيد يسين وماجدة مورييس وغيرهما عن الوجوه السلبية في «الصور القومية» التي يكونها أبناء الأقطار العربية لأنفسهم فيما بينهم، وكان واضحاً من نتيجة هذه الدراسات الاختبارية أن الاتجاه إلى «التمركز حول الذات» - الذي تغذيه السياسات التعليمية والإعلامية والثقافية في الدول العربية المختلفة - هو اتجاه بارز عند العرب إجمالاً. وكذلك فإن الأحكام الأخلاقية التي يحملها أبناء هذا القطر في حق أبناء ذلك القطر الآخر هي مما يدعو إلى الحزن العميق (السيد يسين، الوعي القومي المحاصر، ٩٠ - ١٠٩؛ وأيضاً: الشخصية العربية، ٢٦١ وما بعدها). وليس ثمة أي شك في أن الصور التي ترتسم في نفوس أهل كل بلد عربي

في قبالة أهالي البلدان العربية الأخرى هي مما يسهم في تقويض الدعائم التي يمكن أن يستند إليها العمل من أجل عالم عربي موحد، وفي تقوية الجذور التي توجه إلى الحديث لا على الإنسان العربي وإنما على الإنسان «المشرقي» أو «المغربي»، بل أكثر من ذلك على الإنسان السوري والإنسان المصري والإنسان الأردني والإنسان الفلسطيني والإنسان الخليجي وغير ذلك من أشكال الإنسان الأصلية أو الهجينة أو المخترة. وبطبيعة الحال كل واحد يقول: المغرب أولاً، أو مصر أولاً، أو تونس أولاً... وهكذا يصبح الكلام في هذا السياق على «مشروع حضاري عربي» أو مشروع نهضوي عربي كلاماً بلا حس وبلا معنى، خصوصاً حين يتحلل الداعون إلى مثل هذه المشاريع الوحدوية القيم القومية المدنية الرفيعة في الوقت الذي يتمثلون وينصرون أنظمة سياسية استبدادية قمعية لم تورث العرب جميعاً إلا الثبور والإخفاق والمصائب التي ستحتل بعد اليوم في التاريخ مكاناً ثابتاً مرموقاً.

ولعل من واجبنا أن نستدعي هنا أمام النظر بعض الوقائع المشخصة التي تجذر أحوال الانفصال والقطيعة في الآفاق العربية الشاملة. وليس المقصود ما نبه إليه بعض الكتاب من أنه على الرغم من وجود ثقافة عربية عامة مشتركة «إلا أن هذه الثقافة هي ثقافة متنوعة تشمل أو تتصارع في إطارها العام الثقافة السائدة والثقافات الفرعية المضادة التحريرية» (حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ٥٤) - فذلك أمر طبيعي تماماً في كل الثقافات الشاملة - ولكن المقصود ضعف الاتصال وكثرة الحواجز وسياسات الانتقال بين الأقطار العربية المختلفة. لا شك في أن العرب يسافرون ويتنقلون بين بلدانهم، لكن هذا الانتقال يظل محدوداً ومحاصراً في كثير من الأحيان، وهم في الغالب الأعم يسافرون إلى الأقطار غير العربية أكثر مما يسافرون إلى الأقطار العربية. وبعض العرب - كالفلسطينيين مثلاً - يلقون من بعض أشقائهم العرب ما لا يلقاه إلا الأعداء والخصوم، وبعضهم يُعلّق بين الحدود وعند نقاط العبور لا يرضى أحداً باستقباله، وكثير من الدول تضع شروطاً عسيرة من أجل أن تمنح تأشيراتنا إلى أبناء الدول الأخرى أو بعضها. وحين يتنقل العرب في بلدانهم يظلون تحت المراقبة الدائمة. والأسباب مفهومة، لكن المبالغة فيها أمر غير مفهوم. أما الأواصر الثقافية فإنها، على الرغم من كل ما يبذله المثقفون «غير الرسميين»، تظل ضعيفة محدودة. و«لكل قطر عربي مؤسساته الإعلامية الخاصة، ونظامه التربوي،

وتوجهاته، ومنشوراته وارتباطاته المنفردة مع الخارج. وتمارس الأنظمة العربية الرقابة والمصادرة ليس فقط في الداخل بل بين الأقطار العربية، فأصبح التبادل الثقافي محدوداً لدرجة شبه الانقطاع والعزلة» (نفسه).

وأعظم من ذلك كله خطراً اضطراب المشاعر واختلالها وانكفاؤها إلى حدود اللامبالاة والكراهية والقسوة والعدوان. إن الموجات الجديدة من الأجيال «العربية» لا تعرف كثيراً «التعاطف» الذي عرفته الأجيال السابقة، وفكرة «المظاهرة» العفوية غير المنظمة غريبة عنها إلى حد بعيد، والأجيال المتوسطة العمر أو المتقدمة نفسها فقدت حس هذه الظواهر. وليس من الإسراف الزعم بأن الصورة الشعورية للآخرين في نفوسنا وفي نفوس أبنائنا تتردد اليوم بين الحياد وعدم المبالاة وبين الكراهية والنفور. إن التعاطف الذي عرفته الحقبة الناصرية - على الرغم من كل أشكال القصور فيها - لم يبقَ منه إلّا بقايا. واليوم في هذا العقد الأخير من القرن نقف أمام كارثة حقيقية. والعلة القريبة التي فاقمت الأحوال ترجع إلى حروب الخليج الماحقة التي أفسدت «المشاعر العلائقية» بين العالم العربي وبين جزء حيوي من العالم الإسلامي أولاً، ثم بين أعضاء الجسم العربي نفسه ثانياً. والحقيقة أن وقائع عام ١٩٩٠م قد دشت حقبة جديدة كل الجدة في حالة «الانفصال» وانحسار التواصل في العالم العربي، ما من أحد الآن يخفي «مشاعره»، وما من أحد ينكر الأضرار البليغة التي لحقت بالذات العربية وجعلت منها «ذواتاً» تحكمها قوانين الشك والرهبة والخوف والحذر والنفور والكراهية. لقد أتى التدخل المسلح العنيف على جملة المثل والقيم القومية والإنسانية التي نسجت تاريخياً بين العرب مشاعر التعاطف والأخوة التاريخية، وحلت مشاعر الكراهية والتباغض محل التعاطف والفهم والمحبة، وعمّق الهوة في «المشاعر العلائقية» وأصاب «العلاقة المباشرة» في الصميم، فأصبحت «المشاعر الوجدانية» التي تقدر على تأسيس «العلائق التواصلية» عاجزة كل العجز عن أداء رسالتها الأصلية. أما القصد المركزي البعيد، تأسيس الانتماء العربي وإرساء القواعد الموضوعية للبناء القومي العربي وللمصير المشترك لأمة عربية موحدة، فقد تلقى ضربة في العمق. وترتب على ذلك نجوم تطور جوهري في طبيعة الخطاب القومي العربي، كان من نتيجته نهاية الخطاب التقليدي وتحوله إلى خطاب وظيفي نفعي براجماتي واقعي طارد لكل الذبول الرومانسية في المشاعر العلائقية العربية، ممهد لسيادة

الممارسات السلطوية للنخب الحاكمة ومثقفها المصطفين (السيد يسين، الوعي القومي المحاصر، ١١٣ - ١٢٢).

والواقع أن أعظم ما يمكن أن يكون موضع خشية وقلق هو أن تكون آليات المقاومة التي تستخدمها النظم السياسية القطرية المخصصة لإحداث الخلل والاضطراب في «البنية الشعورية العلائقية» العربية قد آتت أكلها ونجحت في قطع الروابط الممتدة بين الوقائع والأوضاع المشخصة للذوات العربية، على نحو أصبحت معه العلائق بين «الجماعات» العربية علاقات خارجية، شكلانية، مادية خالصة، قد سقط من بنيتها الطابع الإنساني المتجسد في «عاطفية» العلاقة و«وجدانياتها». لا أنكر أن الإسراف في إبراز هذا الوجه من الأمور والتعبير عنه بصراحة فجأة يحمل «وعيداً» غير ساراً لمستقبل الوجود العربي، ويقطع كثيراً من الأسباب التي تصلنا بآمال واعدة، بيد أن الحقيقة التي نلمسها بأيدينا كل يوم وليلة هي أن العلاقات التواصلية بين عوالم العرب الخاصة عند هذه النهايات من القرن هي في أدنى مراتبها من حيث القوة والعمق والتشابك والاتصال والقدرة على تحقيق الوعود الطيبة. وليس من شأن الكلام على «العرب العرب» و«العرب غير العرب» أو المزيفين أن يسهم في تعديل الصورة تعديلاً إيجابياً. كما أن استرجاع الصور التي بثت في بعض البلدان العربية عن العرب «الآخرين» إبان أزمة الخليج الثانية، أو استحضار الصفات «النمطية» التي ألحقت بعرب هذا القطر أو ذاك، لا يمكن أن يحمل إلا أسوأ النذر للطبيعة «الوجدانية» أو «العاطفية» للمشاعر العلائقية العربية، وهو لن يكون من ثمّ إلا أداة من أدوات القمع العنيفة لكل تواصل عربي جدير بأن يظهر الدروب وينقي القلوب والأفئدة ويؤذن بدورة جديدة لمستقبل الوجود العربي. هل لنا أن نعقد آمالاً حقيقية ورجاءات واسعة على فعل ممكن يتحقق في هذا الاتجاه؟ إن الذي يتابع المظاهر والتجليات الذهنية والفعلية للنخب السياسية والثقافية في العالم العربي يصاب بذعر شديد، إذ يلمس أن النفوس مهيأة «على وجه السرعة» لتعريض الآخرين لأعتى أشكال النقد والسخرية والتهكم ولقذفهم بأشد ما يمكن أن يُقذف به أحد. من المؤكد أن تبيين هذه المظاهر في الطبقات والقشور العليا من المجتمع والدولة ونحس بها بدرجة أقل حين نهبط درجة على سلم طبقات المجتمع الأخرى وفشاته، ولا نحس بها إلا لماماً حين نتحرك على أرض «الواقع الشعبي». لكن الخطر الآتي من توجيه أجهزة

البث الإعلامي والثقافي لثقافة عامة معادية «للمشاعر العلائقية» الطبية يمكن أن يطال في نهاية الأمر جميع الفئات، والطبقات على حد سواء. وبطبيعة الحال لا يمكن أن يعدّل من الوضع والصورة إلا ثقافة وطنية شاملة تستند إلى «التعبير الحر» النزيه والممارسات الديمقراطية الحقيقية التي تستطيع وحدها كشف الغطاء عن كل الأشياء وعن كل الوجوه، ورد الحقوق إلى المشاعر العلائقية وإعادة بناء جسور التواصل بين الأطراف المختلفة وتقديم وعود طيبة من أجل مستقبل علائقي تواصل لا مكان فيه، إلا في الحدود الطبيعية أو الدنيا، لأسباب النفور أو القسوة أو الكراهية والعدوان. لكن كل القرائن تشير إلى أن الآمال في تحقيق خطوات حقيقية على طريق الحرية والديمقراطية هي ضعيفة فعلاً، وأن المستقبل المنظور لا يعدّ إلا بمصائر فردية لجملة «الدول - الشعوب» وفق المنافع التي تقصد إلى جنيها الجماعات أو الفئات المالكة لمقدرات هذه الشعوب بأسباب السلطة القهرية التغلبيه والدعم الحثيث الآتي من قوى الهيمنة الكونية، واستراتيجيات لعبة إدارة المسرح البشري القصوى التي تتمثل بعض آلياتها في تحطيم العلاقة التواصلية المباشرة بين الفضاءات العربية وتجريد هذه العلاقة من المكوّن الشعوري العاطفي أو الوجداني وتحويلها إلى مبادلات وظيفية ذات طابع نفعي محدود الأبعاد والطبائع والمقاصد، لا يختلف في شيء عما تحمله المبادلات الوظيفية مع العوالم الكونية الأخرى، البعيدة، التي لا تصل بها إلا واقعة «الوجود - في العالم - مع»، لكن بمنأى عن «المكوّن الشعوري العاطفي» الوثيق الذي لا يقيم حواراً واتصالاً وتفاهماً فحسب، وإنما يبني أيضاً أواصر المودة والمحبة.

هل يعوّض الفاعل الديني عن أشكال القصور المتعددة التي كشف عنها التفكير في فواعل اللغة والتاريخ والمشاعر والمصير، على نحو يرجي فيه أن يؤدي هذا الفاعل دور الأداة المفقودة في بناء اللحمة التواصلية الأصلية في الأفق العربي جملة؟ لا أحد ينكر مكانة الفاعل الديني حين يكون مشتركاً وسوياً في عملية التوحيد المجتمعية والإنسانية. وحين يتعلق الأمر بدين الإسلام بالذات فإن كل القرائن التاريخية تنهض لتعزيز الاعتقاد بأن هذا الدين كان المبدأ الأساسي في بزوغ الدولة العربية وفي تشكل الحضارة العربية الإسلامية وتطورها، وذلك على الرغم من تعدد وتباين المصادر البشرية والمادية والثقافية لهذه الدولة ولتلك الحضارة.

وكذلك لا يجهل أحد أن حركات النهضة الإسلامية الحديثة تتعلق جميعها بالاعتقاد بأن العودة إلى الدين و«تحكيم» الدين في شؤون الحياة والمجتمع والدولة والإنسان يمثلان الطريق السويّ الأوحـد لكل مشروع في الإصلاح أو النهضة أو الفلاح. وليس ثمة شك عندها في أن أي مشروع عربي توحيدي ينبغي عليه أن يعتمد الإسلام ليكون مشروعاً قابلاً للوجود وللحياة. والمسألة اليوم دقيقة لا بمعنى أن ثمة شكوكاً في أن يكون دين الإسلام في ذاته كافياً وقادراً على تحقيق المشروع التوحيدي وأن «الحل الديني» حل لا يستوي ولا يستقيم - فمن أثبت كفايته مرة يمكن أن يثبتها مرة أخرى - ولكن بمعنى أن عدداً من الوقائع المشخصة يمكن أن ينهض في الطريق ويجعل الأمور معقدة. أول هذه الوقائع: أن التعددية الدينية في العالم العربي أصبحت اليوم أكثر عمقاً وتأثيراً، وهي في بعض المناطق من هذا العالم - خصوصاً في ما يطلق عليه الآن اسم «الشرق الأوسط» - ذات تأثير معوّق جسيم. الواقعة الثانية: أنه يلوح على الرغم من غزو الحداثة واشتداد الدوافع والغايات الدنيوية، أن الشخصيات الاجتماعية والسياسية الإسلامية قد باتت، بسبب ظروف «الأزمة» وبسبب ما تستشعره من عداوى القوى المخالفة والمباينة المحلية والكونية، أقل تسامحاً في حق «الآخرين» وأكثر تصلباً في التعلق بصيغة «أحادية» متفردة للتكوين الاجتماعي - السياسي للمجتمع والدولة. الواقعة الثالثة: أن الفعالية الإسلامية الحديثة النشطة، في الحقول الاعتقادية والاجتماعية والسياسية، قد تفرقت بها السبل والأسباب وتفاوتت الاجتهادات والرؤى والقراءات حتى وصلت في بعض الأحيان إلى حدود التناقض والرفع المتبادل، فزعزع ذلك الثقة في القدرة التوحيدية العامة لهذه الحركات. الواقعة الرابعة: أن البدائل التي تقترح نفسها لتولي مهمات العمل الموحد - إن هي طلبت ذلك حقاً - هي بدائل قوية، ومعروف الآن أن أطروحة المجتمع المدني من طرف أول، والدولة نفسها من طرف ثانٍ، هما اللتان تتصدران قائمة هذه البدائل. الواقعة الخامسة: أن تحويل القوى الإسلامية النشطة للإسلام من دين ينشد الهداية والرحمة والإصلاح الأخلاقي والاجتماعي إلى دين يتطلع أولاً وآخراً إلى احتياز السلطة السياسية وإعادة الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية، قد صعب طريق «المشروع الإسلامي»، وجعله هو وأصحابه موضع شك وتوجس وشبهة وخوف، من جانب الدولة من جهة، ومن جانب

القوى الاجتماعية والسياسية التي تحفل بها المجتمعات العربية من جهة أخرى، ومن جانب العالم الخارجي المهيمن من جهة ثالثة. وظاهر جميع القرائن والدلائل الماثلة أمامنا يوجه إلى الاعتقاد بأنه لكي يكون الفاعل الديني الإسلامي فاعلاً تواسلياً حقيقياً لا بد من تكرار القول إنه لا بد من إعادة صياغة الصورة الدينية الإسلامية الذاتية والكونية، ومن تحرير الفاعل الديني من جميع العناصر التي تجعل من المشروع الذي يستند إليه مشروعاً مثيراً للعداء أو النفور أو الحرج، داخل (دار الإسلام) وخارج (دار الإسلام).

ويظل كل قول في أمر الأفق العربي الشامل ومستقبلاته الممكنة قاصراً إن نحن لم ننتبه إلى العامل «الفلسطيني» في هذه المسألة؛ فليس يجهل أحد أن الاستيلاء اليهودي على الأرض الفلسطينية وتأسيس دولة إسرائيل منذ العام ١٩٤٨م كان في مقدمة الأسس التي سوّغت ما كان يسمى بالتضامن العربي، مثلما سوّغت حتمية العمل من أجل «الوحدة العربية» أو من أجل «عالم عربي موحد». وقد خاض العرب معارك عدة في الصراع مع الدولة الدخيلة، وكانت هذه المعارك غذاء مستمراً لروح التضامن المعنوي والمادي، وحافزاً للإصرار على الهدف البعيد، الوحدة العربية. بطبيعة الحال نحن نعلم حق العلم أن الأطراف العربية المنخرطة أو المتورطة في الصراع لم تكن كلها منخرطة فيه «لوجه الله»، فكثير منها كان يفعل ذلك صاغراً أو لأغراض ذرائعية بكل تأكيد، وجميع الانقلابات العسكرية التي عرفتها حقبة الخمسينيات والستينيات كانت تُعلّل في مقدمة مسوغات فعلها الانقلابي بالعمل الجاد المخلص من أجل تحرير التراب الفلسطيني، في الوقت الذي كانت تحرص على الإبقاء على «اللاجئين الفلسطينيين» في مخيمات غير إنسانية تنهشها الأمراض والقذارة وتحاصرها جحافل البؤس والجهل والأمال «الوضيعة» وقوات قمع الشغب عند أول «مظاهرة وطنية» يستوجبها هذا الحدث أو ذاك، ويقال مع ذلك إن الإبقاء عليهم في المخيمات المزرية - فضلاً عن عرضهم اليومي لوفود الزائرين الأجانب من رسميين وغير رسميين وممثلي منظمات الإغاثة وغيرهم لاستجداء العطف والمال - لم يكن يقصد منه إلا إبقاؤهم في حالة «توتر وطني» و«شفافية قومية» و«ذاكرة» فلسطينية متوثبة. والحقيقة أن مخيماتهم لم تكن - والباقي منها حتى اليوم لم تزل - إلا «غيتوهات» منبوذة تمثل إدانة فاضحة لمستوى

«التواصل العربي». أما قيود الانتقال المفروضة عليهم والضغط التي يتعرضون لها في أماكن مختلفة من «وطنهم» العربي فتنهض دليلاً قاطعاً على مدى جدية الفاعل «العربي» في مسألة العلاقات التواصلية المؤسسة لآفاق عربية موحدة. لكن الأمور الآن، في هذا العقد الأخير من القرن، قد أخذت تتغير؛ فبعد أن «أحببت» الأحداث الآمال المنظورة في تحقيق تضامن عربي حقيقي ووحدات أو اتحادات إقليمية كان يمكن لها أن تُقرب من بعض الصور «الواقعية» لعالم عربي شبه موحد، وبعد أن استوطن اليأس نفوس الفلسطينيين، ولأمر أخرى لا يوجب السياق التوسع فيها، اتخذت القضية الفلسطينية مساراً جديداً، إذ اختارت الأغلبية في قواها الفاعلة النشطة «طريق السلام» وأبرمت في أوصلو وواشنطن من العام ١٩٩٥ م اتفاقات جوهرية مصيرية لن تنضج جدواها ودلالاتها البعيدة إلا بعد فترة غير قصيرة، قد تمتد إلى سنوات عديدة، لكنها في جميع الأحوال تعني - إن استمرت طريق السلام واستقرت ولم تعصف بها أعاصير التحولات أو التقلبات السياسية العميقة «الممكنة» أو غير المنظورة - إنهاء الحافز الفلسطيني في بناء وقائع الحلم القديم بمعمار عربي موحد. والحقيقة أن كل شيء يدعو إلى الاعتقاد بأن حظوظ العالم العربي والأمة العربية من الاندماج والتوحد باتت أضعف مما كانت عليه في أي وقت مضى، وبأنه لن يرد أحوال التحلل والتدهور عن مسارها الكارثي إلا «تَحَدُّ» وجودي جديد يضع «المصير» أمام خطر حقيقي داهم.

سأهبط الآن درجة لأنظر في مسألة (التواصل) عند المستوى الاجتماعي، أعني في شبكة العلاقات التواصلية للمكونات المجتمعية العربية الممتدة في الجغرافيا العربية، وفي مختلف المجتمعات العربية الماثلة أمامنا. وبطبيعة الحال لن أزعم أنني قادر على سبر هذه الشبكة في كل مجتمع، لتعقد الموضوع ووعورته وندرة البحوث المدققة المتصلة به. وأنا أبرؤ من أي وهم يمكن أن يتلبسني في هذا الشأن؛ لأن «الاجتماعيين» العرب الذي عنوا بهذا الوجه من الوجود الاجتماعي العربي المشخص قلة قليلة، فإذا أضفنا إلى نتائج بحوثهم ما لدينا من الملاحظات الاختبارية الظاهرة اجتمع لنا قدر جليل من المعرفة يسمح بتوجيه موقفنا من المسألة على نحو ذي فائدة.

وأول ما ينبغي تقريره أن التكوين الثقافي البنيوي للمجتمعات العربية، بما هي مجتمعات «مختلطة» تتراكب فيها مستويات ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة، لا يسمح كثيراً بقيام علاقات تواصلية حية من شأنها أن تسهم في تشكيل اللحمة المتماسكة لهذه المجتمعات، فطبيعة العلاقة بين هذه المستويات أنها مستويات متباينة، متضادة، بل متناقضة. إن الثقل الذي تحياه المجتمعات العربية بين التاريخ والحاضر وممكنات المستقبل يجعل علاقات التواصل بين الأفراد علاقات مأزومة من وجه وتممايزة متباعدة من وجه آخر. وبسبب الاختلاطات والتفاوتات الكثيرة في المجتمع الواحد فإن الفعالية الحية الشاملة المشتركة تصبح عسيرة التحقيق، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل سلطات الدولة تشكو في كثير من الأحيان من ضعف أو غياب المبادرة أو المشاركة الاجتماعية في المشاريع التي تقترحها أجهزتها الرسمية. أما التواصل نفسه فيشكو عند هذا المستوى من عدم توفر شروط تحققه.

والذي يستوقف النظر ههنا أن العلاقات التواصلية في المجتمعات العربية تتجه إلى أن تتحول إلى علاقات سكونية أو آلية تكاد تشبه في بعض تجلياتها علاقات «التتالي» التي يصف بها جان بول سارتر حالة الأفراد الذين ينتظرون، في الصف، الحافلة التي يفترض أن تقلهم عند موقف كنيسة (سان جرمان) بباريس؛ إنهم ينتظرون «كل على حدة» ولقصده الخاص، ولا تربطهم علاقات تنم عن الفاعلية أو الاتصال أو الحياة، وحالهم تنم عن «العطالة» وغياب «روح الجماعة» التي تستند إلى علاقات إنسانية جامعة أو موحدة، معيشة إنسانياً ووجدانياً أو عاطفياً على سبيل التبادل العميق بين الذرات الاجتماعية بفضل الممارسة العملية المشتركة بين الأفراد. ذلك أن مجرد الاشتراك في تصورات أو تقاليد معينة، واستخدام اللغة نفسها من أجل التعبير عن الذات، لا يمكن أن يكونا مبدأ لوجود إيجابي حقيقي - فذلك كله يمت بالصلة إلى تجمع سكوني غير فاعل، ويفضي في النهاية إلى «علاقات عزلة»، لا إلى علاقات «تواصل» لحمتها المشاعر والعواطف المتبادلة على سبيل التضامن أو التفاعل أو التلاقي أو الصراع المتفاوت المراتب. بكل تأكيد ليس هذا هو حال «الجماعة الشاملة» العربية بكل مستوياتها وأعماقها، فنحن حين نتحرك في ثنايا المجتمع وأطرافه المختلفة لا نملك إلا الإقرار بأن علاقات التتالي ليست هي السائدة، إذ إن ثمة علاقات أخرى صريحة

قوية يتحقق فيها اتصال ما بين أطراف العلاقة، خصوصاً حين يتعلق الأمر بالنظام «الأبوي» من ناحية، أو حين تنتقل إلى آفاق الحب والصداقة بين الأفراد من ناحية ثانية. لكن هذا الوجه الآخر يرتبط بالمستوى الفردي لا بالمستوى الجمعي. أما ما لا مفر من الإلحاق إليه في السياق الاجتماعي فهو ظاهرة «العلائقية القبلية» التي تمثل قاعدة الوجود الاجتماعي لجماعات عربية عدة، فضلاً عن تأسيسها للنظام الاجتماعي والأخلاقي لمجموعات بشرية كثيرة في ثنايا جملة المجتمعات العربية القادمة. وليس من العسير أن نلاحظ أن بعض الدول «المدنية» أو «الحديثة» تخص بالرعاية المتميزة النظم القبلية وتستند إليها في كثير من القضايا «العملية» المتصلة بتركيب وحراك الدولة والمجتمع كليهما. وقد يظن كثير من الناس أن النظام القبلي يمثل أعلى درجة من درجات «التواصل الاجتماعي»، وذلك لاستناده إلى «العصبية»، ولما زعمه ابن خلدون من أن النظام البدوي العصبي «أقرب إلى الخير». والحقيقة أن هذا النظام الذي يقوم على العصبية والولاء «المادي» للقبيلة وشيخها، وتمثل «المسؤولية» تجاه القبيلة وخيرها، والانصياع التام لأحكام السلطة القبلية الصادرة عن رموزها، لا يمكن أن يكون مبدأاً للالتحام الجماعي ولا أساساً للعلاقة التواصلية الحقيقية في الجماعة. فهو من ناحية أولى يقسم المجتمع الشامل قسمة جذرية صريحة إذ يفرد بنظامه الخاص في قلب النظام المدني - أو الشرعي - العام ويفرض أحكامه الخاصة التي لا تتوافق في كثير من الأحيان مع القوانين المدنية أو القواعد والأحكام الشرعية نفسها، إذ إن له «أبوته» و«مرجعيته» الذاتية. وهو من ناحية ثانية يتعلق بعصبية ذات سمة مادية أو شكلانية خالصة لا تقوم على ماهية العاطفة أو التعاطف - التي هي قوام التواصل الحقيقي - بقدر ما تقوم على صلة الرحم المادية التي لا تتطلب هذه العاطفة بالضرورة. وهو من ناحية ثالثة يتعلق بمفهوم صوري للمسؤولية، إذ إن مبدأ «الانتصار» القبلي لمن يلتحقون بالقبيلة نفسها، سواء أكانوا ظالمين أم مظلومين - أيّاً كان مفهوم «الظلم» هنا - هو مبدأ لا ينبع من الوجدان بقدر ما يأتي من إلزام النظام القانوني القبلي وأحكامه المادية القهرية أو القسرية. ومن وجه أخير هو يتقوم بالطاعة الآلية والانصياع القسري للذين يمثلان إفناء تاماً للذات التواصلية. وهكذا نجد، على كل تقدير، أن ماهية «القبيلة» مضادة لماهية العلاقة التواصلية الدينامية أو الحقيقية، وأننا إذا أخذناها في تجلياتها

المشخصة في قبائل وعشائر وأرهاط وحمائل متعددة فإننا لن نجد أنفسنا في نهاية المطاف إلا أمام اجتماع بشري قائم في أحوال «جماعاته» على علاقات «التتالي» المتميزة المتباينة العاجزة عن إنجاز أي عمل «مجتمعي» دينامي إيجابي شامل، لا بل إنها ستكون مبدأ لانшطار «المجتمع» وتوزعه واغترابه عن نفسه، بسبب «العزلة» التي تتلبس بعض أجزائه وتجعلها غريبة عن أجزائه الأخرى، وبسبب الأحكام «الصورية» أو «الشكلانية» أو «المادية» التي توجه الفئات القبلية وبنائها التأسيسية. والحقيقة أن «النقد الحداثي» الموجه إلى البنى القبلية وإلى مخاطر انتشارها وتجذرها في الحياة العربية الحديثة له ما يسوغه كل التسويغ من جميع الوجوه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي لا يتعذر رصدها وتحليلها ومحاكمتها ونقدها. وأنا لا أملك هنا إلا التوجيه إلى الدور العدمي الذي تؤديه هذه البنى في مقاومة بناء مجتمع إنساني لحمته العلائق التواصلية الحقيقية، وفي الحيلولة دون تطور هذا المجتمع تطوراً خلافاً مبدعاً دينامياً.

ومن وجه آخر يلاحظ عدد من الاجتماعيين أن الطابع المميز للمجتمعات العربية هو أنها مجتمعات «أبوية» سلطوية، قمعية، «لا حوارية» ذكورية. وهذا الطابع يتجلى عندهم في جميع النظم الاجتماعية: الأسرة، القبيلة، المدرسة، الدولة، إلخ؛ ويتراءى في جميع مراحل التاريخ العربي والإسلامي إلى يومنا الراهن. ومع أن القضية ليست على الدرجة نفسها من البساطة التي يتصورها هؤلاء الاجتماعيون المفعمون بروح «التعميم» والإطلاقية المسرفة، إلا أن من الواضح على كل تقدير أن العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية هي علاقات «سلطوية» تستند إلى حُدَي الأمر والطاعة. ليس من الضروري دوماً أن يكون مسوِّغ الأمر السلطوي مسوِّغاً «أبوياً»، وإن كان من الثابت أن التجربة التاريخية العربية الإسلامية تكشف بوضوح عن الدور العظيم الذي أدته السلطة الأبوية في مسار هذه التجربة. ولأن النصف الثاني من القرن العشرين - وعقديه الأخيرين بشكل خاص - قد شهد ضعف «النظام الأبوي» من دون أن يرافقه ذلك ضعف «النظام السلطوي» بشكل عام، فلنني أخص هذا النظام الأخير بالقدر الأعظم من الاهتمام والتقدير لما يربطه بمسألة التواصل، بغض النظر عن الأصول النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية لدافع «السلطة». وهذا يعني أن نظمنا الاجتماعية التي تقوم على علاقات «السلطة»، أي الأمر

والطاعة قسراً وقهراً، هي نظم لا تأذن بولادة علاقات تواصلية وجدانية طيبة في هذه المجتمعات بما هي مجتمعات، وليس ذلك لأن اللغة البلاغية قوتها القائمة للحوار، على ما يذهب إليه شرابي - فنحن نعلم أن القوة البلاغية للغة ليست إلا وهماً وزيفاً خادعين عابرين، وليس يعتد بها إلا حين يكون المستخدم لها ذا سلطة «فعلية» - ولكن لأن «السلطة» نفسها تفرض أحكامها الواقعية حتى حين تلوذ بالصمت وتتجنب كل كلام، بليغ أو غير بليغ. وجماع هذا الوجه من القول أن العلائق التواصلية في النظم الاجتماعية العربية ليست، اجتماعياً، في أوضاع تسمح لها بالازدهار والنمو والتفتح.

وينبغي أن يكون منا على بال - وقد مررنا بهذه الوجوه المعوّقة لتفتح التواصل اجتماعياً - أن طبيعة النظم الاجتماعية السياسية المهيمنة على مصائر المجتمعات العربية تفرض هي نفسها، في الغالب الأعم، هذه الأوضاع التي تشكّل علاقات العزلة والصمت والعطالة. والناظر المدقق لا يحتاج إلى بذل عناء شديد من أجل أن يدرك أن منظومة الغابات التي توجه العمل السياسي العربي لا تسمح في الغالب الأعم بنسج علائق تواصلية وجدانية بين «الذرات» والفئات والجماعات التي تقوم عليها الدولة العربية، فهذه المنظومة لا تستند مثلاً في طبيعتها الذاتية وعلى وجه الحقيقة إلى قيم العدالة والمساواة والكرامة الفردية وغيرها، وهي على وجه العموم نظم «كُلّانية» أو «شمولية» أو اجتزائية مغلقة، بمعنى أنها تعمل في خدمة أجزاء من المجتمع تُخصّص بامتيازات ليس للأجزاء الأخرى حظ منها. وبطبيعة الحال ليس لأحد بعد ذلك أن يتوقع «مشاركة» حقيقية من الفئات غير المحظية، أو أن تعتريه الدهشة إن هو تبين أن العلائق التواصلية تقوم على اللامبالاة أو العداء أو الحسد أو الغيرة أو الكراهية أو إيثار «العزلة» بأشكالها المختلفة من صمت أو هجر أو هجرة أو غير ذلك. ولا يكاد أحد من المطلعين على خبايا الأمور الاجتماعية في بلده إلا ويقر بأن الظاهرة تحدث عن نفسها بلسان طليق. وأنا أقطع على نحو جازم بأن عدداً غير قليل من المجتمعات العربية التي نعرفها اليوم هي مجتمعات غارقة تماماً في «العزلة»، وأن حالة اللامبالاة أو الكراهية هي التي تطبع العلاقات التواصلية الشعورية أو الوجدانية للقطاعات الاجتماعية الأغلبية فيها، ومع ذلك فإن أهل العقد والحل فيها لا يابهون بذلك إلا قليلاً.

كيف يمكن أن نحرر الإرادات والعلاقات التواصلية في هذه المجتمعات من سمات العطالة والسكون والآلية والعزلة واللامبالاة و«التتالي»؟ لا سبيل إلى ذلك إلا بتوليد علاقات ذاتية متبادلة بين الذرات الاجتماعية بحيث تنفتح هذه الذرات على بعضها فتصبح مسرحاً لشبكة من الصلات والعلاقات العاطفية والوجدانية. ولن يتحقق ذلك إلا بتغيير أو تعديل أو تطوير السياسات السياسية والاجتماعية من أجل تحرير المجتمع من عقد العزلة واللامبالاة والكراهية، بإرساء قواعد المشاركة الفعلية، وتوزيع السلطة توزيعاً عادلاً، ونشر المزايا والامتيازات بين جميع الأفراد والفئات والجماعات، ونبذ انحياز الدولة إلى فئات دون أخرى من فئات المجتمع سواءً أكانت فئة الأنصار أم الموالي أم العشير أم القبيل أم الحزب أم المرتزقة أم الانتهازيين أم الوصوليين. ومن الطبيعي أن تكون مبادئ العدالة والمساواة والحرية والديمقراطية والتضامن والرعاية العامة والتضامن أو التكافل الاجتماعي هي وحدها المبادئ التي تصلح لإجراء مثل هذه التحولات.

عند الدرجة التالية من السلم تنزل العائلة. فما هي أحوال العلائق التواصلية فيها؟ وما هي دلالتها في مسألة «التواصل» على وجه الإجمال؟

ليس القصد هنا، بكل تأكيد، تحليل النظام أو النظم العائلية العربية، ولا البحث في طبيعة الأسرة ووظيفتها وغايتها، وإنما المقصود حصر القول في العلاقات التواصلية في العائلة على وجه التحديد. وهذا القول يقتضي توجيه النظر إلى ثلاثة أمور تبدو أساسية في هذا الشأن: النظام الذي يحكم العلاقات بين أفراد العائلة، العلاقة بين الآباء والأبناء، العلاقة الزوجية.

ولقد بات مفهوم «النظام الأبوي» - بما هو إطار مرجعي لتفسير طبيعة الأسرة العربية - أحد المفاهيم «السحرية»، بل أبرزها، في التفسير عند الاجتماعيين العرب. ويقوم هذا النظام على علاقات «السلطة» المتمثلة في الأمر والطاعة، وعلى نحو مشخص في سيطرة الرجل على المرأة، أو الزوج على الزوجة، والكبار على الصغار، والذكور على الإناث، في إطار القرابة، خصوصاً في «العائلة الممتدة» أبوياً، حيث تملك السلطة الأبوية جميع الآليات التي تضمن هيمنة هذا النظام الذي يعززه الدين من ناحية والأجهزة الإيديولوجية للدولة من ناحية أخرى، فضلاً عن امتلاكها

للمقدرات التي تسمح لها باستقطاب جميع الإرادات الأخرى وإذابتها في إرادة هذه السلطة. يُجمع الاجتماعيون العرب الليبراليون على أن الأوضاع المتدنية التي تحياها المرأة العربية ترجع في المقام الأول إلى هيمنة هذا النظام الأبوي الذكوري السلطوي (شرابي، بركات، السعداوي، المرنيسي، أبو لغد...). وتعتقد ثريا التركي وهدى زريق أنه «إذا كانت القيم السائدة وأجهزة الدولة تدعم استمرار النموذج الأبوي، فإن العمليات النفسية الدينامية تؤثر في تكوين الذات وتواصلها مع الآخرين بشكل يساعد على استمرار النظام. ويأخذ هذا التواصل اتجاه الذات نحو الكبار ونحو الرجال في العائلة. ففي المجتمعات التي تكون فيها أهمية العائلة أكبر من أهمية الفرد، ويكون فيها إنجاز الفرد في محيط العائلة والجماعة - حيث يتوقف البقاء على اندماج الفرد في الجماعة - يفرز التواصل بين الذات والآخرين أفراداً متطلعين إلى الاندماج مع الآخرين في إطار الجماعة. وهكذا يكون الهدف الرئيسي للتنشئة الاجتماعية هو خلق «الذات التواصلية» التي يؤدي تحقيقها إلى تسهيل علاقات السلطة الأبوية؛ لأن الذات التواصلية تتميز بقابليتها للضبط من الآخرين، فهي ذات غير مستقلة، حدودها عائمة، تحتاج إلى الآخرين حتى تتكامل. وعبر التفاوت الكامن في المجالات المختلفة للحياة في ظل النظام الأبوي، والعلاقات المتدرجة في حياة الفرد، يمارس الفرد تجارب مختلفة في التواصل مع الآخرين، يرى من خلالها الآخرين وأحياناً كامتداد لنفسه، وأحياناً أخرى يرى نفسه كامتداد للآخرين. وفي النظام الأبوي للسلطة يبدأ الرجال الكبار هذه السيرة، فيرى الرجل زوجاته (أو زوجته) وإخوته وأولاده امتداداً لنفسه، يتحدث عنهم، ويتخذ القرارات لهم، يفهمهم ويتوقع أن يفهموه. وهكذا يدمج الرجل إرادة العائلة في إرادته» (تغير القيم في العائلة العربية، مجلة المستقبل العربي، ١٠/٩٥، ص ٨١). والحقيقة أن «الذات التواصلية» التي يفرزها النظام الأبوي هنا ليست هي «العلاقة التواصلية» التي يدور عليها قولنا الخاص. فهذه الذات التواصلية التي تتكلم الباحثان عليها ذات اتجاه واحد، إنها ذات يفرزها النظام الأبوي ليمثلها وليدمجها في بنيته الخاصة، فهي إذاً ذات غير فاعلة، إنها ذات «عاطلة» مضادة للتواصل الحقيقي الذي نجري خلفه، إذ العلاقة التواصلية هي تلك التي «تلتقي» فيها أطراف التواصل في حياة عاطفية متبادلة متداخلة. ومعنى ذلك أن علينا أن نقرر أن النظام

الأبوي الذي يفرض الاجتماعيون العرب أنه يحكم العائلة العربية هو نظام مجافٍ ومضاد للعلائق التواصلية التي نقصدها، وذلك بما يستند إليه من سلطة قمعية متفردة، ومن اتصال هرمي علويّ، ومن إلغاء للإرادات والذوات الأخرى في إطار العائلة التي تقوم عليها «السلطة الأبوية»، سواءً أكانت هذه السلطة الأبوية «ذكورية» على وجه العموم، أم «أنثوية» مثلما هي الحال في «الأسرة النووية» التي فقدت رجلها أو في «الأسرة النووية» التي استطاعت فيها المرأة/ الزوجة/ الأم أن تمتلك السلطة الفعلية الحقيقية في العائلة؛ لأنه، خلافاً لما يتوهم المروجون لسيادة النظام الأبوي، ليس الرجل دوماً هو صاحب السلطة في «العائلة الأبوية الهرمية»؛ والمطلعون على خبايا الأمور من الرجال والنساء يعرفون حق المعرفة أن نسبة النساء المالكات للسلطة الحقيقية في العائلة هي أكبر بكثير مما يظن كثير من الناس. ونحن، على كل تقدير، مدعوون في هذا العقد الأخير من القرن إلى أن نلمس تطوراً في الواقع العملي لهذا النظام. ويهمني هنا من هذا التطور ما يتعلق بالقيم التواصلية فحسب. فالظاهر هو أن التحول الذي طرأ على التكوين البنائي للأسرة العربية قد تمثل في تراجع هيمنة «الأسرة الممتدة» ذات الطابع الأبوي، (وهي أسرة تتكون من ثلاثة أجيال: الآباء والأبناء غير المتزوجين والمتزوجين والأحفاد، فضلاً عن شريحة متفاوتة من الأقارب)، وفي تعاظم هيمنة وانتشار الأسرة النووية المكونة من الآباء والأبناء غير المتزوجين الذي يعيشون تحت سقف واحد، في الريف وفي الحضر على حد سواء، لا بل إن بعض المدن العربية يسيطر فيها سيطرة شبه تامة نمط العائلات النووية. وقد حمل هذا التحول معه تحولاً في العلاقات التواصلية في الأسرة النووية على الرغم من التأثير المستمر للعائلة الممتدة عليها. وظهر هذا التغير على مستويين رئيسين: علاقة الرجل بالمرأة، وعلاقة الآباء بالأبناء. أما على المستوى الأول فتشير البحوث الميدانية إلى أن السيطرة التي كانت للرجل على المرأة في إطار العائلة العربية التقليدية آخذة في التغير في الأسرة النووية، وأن ثمة مزيداً من مشاركة الزوجة في عملية اتخاذ القرارات التي تتعلق بشؤون العائلة وحياة أفرادها ومستقبلهم، وأن «العزلة بين الجنسين بدأت تنهار» - وفقاً لدراسة أجرتها فاطمة المريني في أوائل الثمانينيات على إحدى المدن المغربية - وأن ثمة حرية في اختيار الطرف الآخر عند الزواج وفق القرارات المتعلقة به في المدن التقليدية

نفسها، وأن القيود التي كانت تحد من حركة المرأة بدأت تتضاءل وتخف، وأن استقلال المرأة في اتخاذ القرارات من دون الرجوع إلى مشورة الرجل أو موافقته أصبح أعظم من ذي قبل. لقد تعرض النظام الأبوي عند هذا المستوى لتغيرات ليست جذرية بكل تأكيد، ولكنها ملموسة على نحو صريح. وكذلك الحال عند المستوى الثاني، مستوى السن، أو العلاقة بين الكبار والصغار، أو الآباء والأبناء؛ فبعد أن كان «الكبار» يتمتعون بسلطة مطلقة على «الصغار» في إطار اتصال ذي بعد واحد، عمودي الشكل، أصبحت العلاقة أفقية الشكل، لا تقوم بشكل مطلق على الأمر والطاعة، وإنما على الحوار والمشاركة، أي إن السلطة الأبوية تقلصت على نحو بَيِّن في كثير من الحالات. وتوجز ثريا التركي وهدي زريق واقع الحال في القول «إن العلاقة داخل العائلة العربية شهدت الكثير من التغير سواء في ما يخص علاقة المرأة بالرجل أو علاقة الشباب (الصغار) بالكبار. ولقد جاء هذا التغير لصالح مشاركة المرأة والشباب في شؤون عائلاتهم، ولصالح تحقيق استقلالية نسبية أكثر، خصوصاً بالنسبة إلى الجيل الثاني داخل العائلة الممتدة أو بالنسبة إلى العائلة النووية الحديثة التكوين. وهذا التغير ارتبط بالتحول من العائلة الممتدة إلى العائلة النووية وبالتحولات في البنية الإنتاجية وبنية قوة العمل والتعليم والتحضير والهجرة من الريف إلى الحضر أو الهجرة إلى خارج الوطن» (نفسه، ١٠٠ - ١٠١). لست أشك في أن كثيراً من الآباء يعتبرون أن هذه التغيرات تعكس حالة «انهيار» أو «تحلل» أو «انحطاط» في الحضارة والثقافة والقيم، وأنها علامة من علامات تردي أوضاع العالم والتقهقر والاتجاه نحو الأسوأ. وقد يرى الاجتماعيون أنها ليست إلا مظهراً من مظاهر «التفاوت» أو «الفجوة بين الأجيال» التي تعكس حالة «الإزاحة» التي تمارسها القوى الجديدة الفتية في حق القوى القديمة الشائخة. والحقيقة أن الأمر طبيعي تماماً، فالإنسان، مثلما لاحظ روسو في (Émile)، لم يُخلق ليظل على الدوام طفلاً، والطبيعة قد حددت وقتاً لخروجه من حالة الطفولة. وعلى الرغم من قصر فترة «الأزمة» التي يمر بها إلا أن لهذه الفترة آثارها، إذ إنه يصبح كالأسد وقد انتابته الحمى، يتنكر لدليله ولا يرضى له حاكماً. فالمسألة ليست مسألة ذلك الانحطاط الذي شَكَّ منه كل الأجيال في كل القرون - [شكا منه ذلك الراهب المصري الفرعوني إذ قال: «إن الأطفال لا يستمعون إلى آبائهم ولا يحترمونهم أبداً، والذي يبدو لي

هو أن نهاية العالم قد اقتربت»؛ وشكا منه أحد البابليين إذ قال بألم شديد: «لقد فسد الكون حتى النخاع، لقد أصبح الأطفال أشراراً، كسالى، فاقدين لحس الاحترام، ما أبعدهم عن شبيبة الأيام الماضية!»؛ وصرح هزيود قائلاً: «ليس لدي أي أمل يرتجى من مستقبل بلدنا إذا كان شبابه اليوم هم الذين سيتولون القيادة غداً»؛ أما أفلاطون فيحمل في (الجمهورية) على «الأبناء الذين يهزؤون من كلام الآباء» و«يحتقرون القوانين لأنهم لا يعترفون بأية سلطة لأي أحد فوقهم»؛ أما الذين يعرضون بالفتيان لأنهم يجرون خلف الفتيات - وهي دلالة انحطاط عندهم - أو يذهبون إلى الساحات والأماكن العامة بشعور شعشاء وثياب مهملة فلا حصر لهم ولا عد - ولكنها مسألة تغير طبيعي يطرأ على الأجيال في الأزمنة المتقاربة أو المتباعدة وفقاً لواقع أحوال الكون وحركته وتطوره.

والذي يهمنا من هذه الوجوه من التغير التي عرضنا لها أن نلاحظ أن التطور الذي حدث في العلاقات بين الرجال والنساء وبين الكبار والصغار قد طال عناصر جوهرية في مسألة العلائق التواصلية، فالعلاقة بين الأطراف أصبحت علاقة ثنائية بعد أن كانت تسير في اتجاه واحد، من الرجل إلى المرأة، ومن الكبير إلى الصغير، وأصبحت علاقة متبادلة، أي أن عنصر «العطالة» قد ارتفع، وتحولت العلاقة إلى مشاركة حية بين الطرفين. ورتب على ذلك أن عنصر «الأمر» القسري و«الاستجابة» أو «الطاعة» الآلية قد انسحبا ليفسحا مكاناً للتلاقي والفهم المشتركين، وهذا يفترضان حداً أدنى من «التعاطف» الذي هو شرط للعلاقة التواصلية الحقيقية. هل يعني ذلك أن تقدماً ملموساً قد نجم في دائرة التواصل على المستوى العائلي؟ إن المسألة ليست على هذا القدر من البساطة، وإن كان من الممكن حقاً الكلام على مثل هذا التقدم. بيد أن ثمة عدداً من «الصعوبات» التي تبرز على طريق هذا التقدم، وهذه الصعوبات تتمثل في ثلاث ظواهر مهمة: انقطاع التواصل بالطلاق، اضطراب الضبط التربوي عند الأبناء الصغار، أحوال القوامة والطاعة في بعض وجوها الدينية. لكن الحقيقة أن هذه الصعوبات ليست صعوبات حقيقية، ونجوم أي منها أو نجومها جميعاً لا يبدد قيمة العلائق التواصلية ولا يهون من شأنها، فليس معنى التواصل أن كل أشكال التواصل ينبغي أن تكون مستقرة ثابتة دائمة. وإذا كان بعض حالات الزواج ينقطع فإن غيرها يستمر، وأخرى تولد، وغيرها لا بد له من نهاية. والموت في جميع

الأحوال قدر لا مفر منه، وهو قطع للعلاقة التواصلية. أما صعوبة الضبط التربوي للأبناء فلم تكن في يوم من الأيام بخلاف ذلك. وقد كانت التربية في كل العصور حافلة بالمصاعب والمشاكل والعثرات. وليست «الثورة» على الآباء إلا مظهراً طبيعياً من مظاهر تطور الأجيال العمرية. أما الطاعة بإطلاق فإنها تنهض بكل تأكيد في وجه بناء علاقات «تواصلية» حية بين طرفي المؤسسة الزوجية، وذلك بما تفرضه من اتجاه ذي بعد واحد في العلاقة الزوجية، إذ يُؤدّن للرجل بأن «يأمر» بإطلاق، ويُطلّب من المرأة أن «تطيع» بإطلاق. والنصوص الدينية في القوامة والطاعة معروفة من كل أحد، ويسوقها كل من يعرض للمسألة، لكن الحقيقة هي أن هذه النصوص ليست جميعها نصوصاً قطعية الدلالة في اتجاه واحد مُحكّم؛ فالقوامة التي تبدو مخصوصة بأحوال «الفضل» و«الإنفاق» لا تعطي الرجل أية أفضلية مطلقة، وهي لا تعطيه أية أفضلية حين تتولى المرأة نفسها العمل والإنفاق أو حين ترقى عليه في فضائلها الدينية والدنيوية. وغير منكور أن كثيراً من الرجال، مع إيمانهم «الصوري»، أو بسبب وقوعهم الدائم في الكبائر والمنكر والجحود، أحقّ بجهنم يوم القيامة من النساء. وكذلك ليس ينبغي أن يُفهم من «القوامة» ما يُفهم من علاقة الرجل بالمرأة في النظام الأبوي، أي السلطة القهرية المستبدة وتجريد المرأة من حقوقها الطبيعية والشرعية؛ لأن النص صريح في أمر جعل المودة والرحمة مبدأ للعلاقة بين الرجل والمرأة، وفي أمر التسوية بين المؤمنين والمؤمنات في كل شيء خلا أشياء قليلة محددة وردت في بعض آيات الأحكام، ولأنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وما زعمه بوحدية من القول إن «أفضلية الرجل على المرأة كلية ومطلقة» في الرؤية القرآنية (الإسلام والجنس، الترجمة العربية، ص ٣٣) ليس إلا وهماً منه. فليس علينا إذأ أن نعتد بظاهر هذه الصعوبات، ومن حقنا أن نعتقد أن العلائق التواصلية في دائرة العائلة العربية، حين نخرج من قطاع العائلات الممتدة المتمثلة في القبائل والعشائر العائلية التقليدية، هي علائق تبعث على الرجاء. لكننا لا نرى إلا نصف الحقيقة إن نحن سكتنا إلى هذا الرجاء، فإن قوة القبيلة والعشيرة والعائلة التقليدية الممتدة شديدة متجذرة عميقة في بعض الأقطار العربية، وبعض الدول يتعلق بها تعلقاً متيناً، ويجعلها إحدى الدعائم المركزية لتكوينه الاجتماعي السياسي ولضمان مستقبله التاريخي، وذلك، بكل تأكيد، مما ينهض عقبة

كؤوداً في سبيل إدراك علائق تواصلية أتم، واندماج مجتمعي أكمل.

والحقيقة أن علينا أن نتكلم على عقبات أخرى تنهض في طريق هذه العلائق التواصلية وتضاف إلى عقبات الطلاق والطاعة القصوى المرتبطة بالحالة الزوجية، ويلوح لي أن ما يمكن أن أسميه بـ «الزواج الشكلاني» أو «السكوني» أولاً، و«الفصل الجنسي التقليدي» ثانياً، والتوجيه «التحريفي» للغائية الزوجية ثالثاً، تتقدم جميع هذه العقبات.

ما الذي نقصده بالزواج الشكلاني؟ لا أحد يجهل أن الطريقة التي يتم بها تأسيس العلاقة الزوجية في جملة أقطار العالم العربي - والعالم الإسلامي أيضاً - لا تقوم في الغالب الأعم على مبدأ الاقتناع المتولد من المعرفة و«وعي حقيقة الآخر». ليس لديّ إحصاءات موثوقة - تقريبية أو غير تقريبية - عن نسبة الذين يبنون مؤسساتهم الزوجية بالاستناد إلى هذا «الوعي» أو الإدراك، لكنني أعلم علم اليقين أن الأغلبية الساحقة ممن يتزوجون لم تَحْبُرْ شركاءها في الزواج ولا تملك عنهم إلا معرفة ضئيلة جداً، هي معرفة خارجية تتصل بتقدير محدد للصور الجمالية، وبانطباع عام غير مؤكد عن خصال الشريك المقبل ومزايه وأخلاقه. وبطبيعة الحال تتأثر القرارات دوماً باعتبارات خاصة شخصية أو اجتماعية أو دينية أو اقتصادية أو لبييدية أو غير ذلك. وفي الفترة التي تسبق الزواج الفعلي تضع أغلبية الأطراف «الأقنعة» التي توهم الأطراف الأخرى بأن الجنة في انتظارها وبأن كل رغباتها ستلبي من دون قيد أو شرط. وتخفي الأغلبية «عاداتها» المتأصلة، وأخلاقها المتغلبة، ونزواتها المسيطرة، وأسرارها الخاصة، وكل ما شأنه أن يكشف عن حقيقتها الأصلية. والذين يبدون ما خفي من طباعهم وأخلاقهم وأمورهم غالباً ما يوصفون بأنهم حمقى لأنهم قد «يفسدون بذلك كل شيء». والحقيقة أن الذي يحدث عملياً هو أن واضعي الأقنعة ينقلبون على كل شيء حين «يتمكنون» من الطرف الآخر أو حين يتوهمون أنهم قد تمكنوا منه بفضل «التمويه» الذي أنفذوه، فبعد أن يتم الانتقال من المرحلة السابقة للزواج الفعلي ويتحقق العبور إلى بيت الزوجية تسقط الأقنعة وتتقابل المتضادات والمتناقضات والمتآلفات. لا أحد إطلاقاً يجهل هذه الأحوال، ولا أحد ينكر أن الخصومات الزوجية وحالات الطلاق والانفصال والصراع تستشري وتعاظم بعد الزواج، بسبب الجهل

وغياب الخبرة بالآخر، فضلاً عن صعوبات التكيف أو التفاهم أو التواصل التي تنجم بعد الانخراط في الحياة الزوجية أو بسببها. بكل تأكيد سيقول كثيرون إن مثل هذه الأحوال ينجم أيضاً لدى أولئك الذين توفرت لديهم المعرفة والخبرة بأنفسهم قبل أن يتخذوا قرارهم الزواجي، والمتزوجون في البيئات الغربية نفسها - وهي بيئات حرة بشبه إطلاق - يقع لهم مثل هذا الذي نشير إليه، لا بل إن حالات الطلاق والانفصال لديهم تصرخ وتزداد على نحو مذهل. ذلك صحيح تماماً، لكنه ليس المعيار، وليس المثال الذي يطلب، وهو فضلاً عن ذلك عَرَض من أعراض الحداثة و«ما بعد الحداثة». والذي يهمنا مجتمعائنا نحن، ونحن لا نبغي هنا القياس على مجتمعات أخرى. والذي يحدث عندنا صراحة هو أن العالمين بحقائق الأمور يقرون بأن هذه الزيجات التي تلفها الحيلة والحذر والرغبة والقلق والخوف من المجهول لا تشكل أية ضمانات قوية في تأسيس بنى المجتمع والأسرة وفي تعزيز جذور الالتحام الأسري والاندماج الاجتماعي. وبكل تأكيد ليس المقصود إطلاق الحبل على غاربه والدعوة إلى «أخلاق حرة» من كل قيد - فذلك موضوع شكوى مريرة في المجتمعات والأسر الحرة نفسها - ولكن المقصود أن ننبه إلى أن دائرة المعرفة والوعي ينبغي أن تتسع قبل الزواج ليتمكن كل من يفكر فيه جدياً من أن يعرف معرفة جيدة ذلك الذي اختاره ليكون شريكه في هذا الموضوع؛ لأن مزيداً من «التواصل» الذي يسبق بناء هذه المؤسسة يسمح بشكل أفضل ببقائها واستمرارها، كما يجعل العلاقات التواصلية فيها علاقات أرحم وأكثر جدوى وفائدة وأبعث على الرضى والسعادة. ويجدر بمثل هذا التوسع أن يعفي أهله من أشكال «الاقتران الحر» أو الطليق أو المرسل الذي تنتشر صورته وأشكاله المختلفة في أجواء الحداثة الليبرالية المرسفة في الوعود، أو التي بشرت بها الأنظمة التوتاليتارية في مطالع هذا القرن. وسواءً أشنأ أم أبينا فإن علينا أن ندخل هنا البعد «الديني» في توجيه العلاقات بين الطرفين في الحالة الزوجية نفسها وفي الحالة اللازواجية من قبلها. والسبب واضح بين، وهو أن الواقع يوجب ذلك، ولا يحتمل سواه، ولا عبرة بدعوى حتمية التغير القابل، فإن هذه «الحتمية» ليست هي الواقع القائم، وإنما هي واقع «ممكّن» وبعيد على نحو من الأنحاء. وأنا لا أرى رأي نصر حامد أبو زيد إذ يذهب إلى «أن قضية المرأة لا تناقش إطلاقاً إلا بوصفها قضية اجتماعية، وإدخالها في

دائرة القضايا الدينية هو في الحقيقة تزييف لها وقتل لكل إمكانيات الحوار الحر حولها (...) وحين تناقش المشكلات الاجتماعية عامة - ومشكلة المرأة خاصة - من منظور الدين والأخلاق تتبدد جوانب المشكلة وتوهم في ضباب التأويلات الإيديولوجية النفعية للنصوص الدينية. الأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق تعد إخفاء متعمداً للبعد الاجتماعي والاقتصادي من جهة وتجاهلاً قصدياً لعلاقة المرأة بالرجل في سياقها الحقيقي وإطارها الفعلي» (المرأة في خطاب الأزمة، ٧٣). وهذا المذهب يعارض ما تعلق به بعد ذلك من مرجعية «أخلاقية» خالصة توجهها مبادئ التقدم والحرية والحق والعدل (نفسه، ٧٤). والحقيقة أن إزاحة الديني والأخلاقي في تحليل المشكلات الاجتماعية تعدل تماماً إزاحة أصحاب المنظور الديني والمنظور الأخلاقي للبعد الاجتماعي وللبعد الاقتصادي من طبيعة المسألة، فكلها وقائع قائمة مشخصة ينبغي أخذها أخذاً كاملاً في الحسبان، والتعلق بالوجوه الاجتماعية والاقتصادية للمشكلة يوقع في التفريط نفسه الذي يوقع فيه الإنكار الديني أو الأخلاقي لها. هل يتصور أحد أنه يستطيع بضربة واحدة ذات محتوى اجتماعي أو اقتصادي خالص أن يبدد الواقع الذي نسجته وتنسجه «الأحكام» الدينية والأخلاقية في تشكيل المجتمع والعائلة والفرد خلال كل هذا التاريخ المديد والتراث المتجذر؟ إن ما يذهب إليه بوحدية من القول «إن الأزمة الجنسية هي الوجه المقابل للأزمة الدينية» (نفسه، ٣١٢) لا يخلو من الصحة. وفي مثل هذا السياق يلوح أن قصارى ما نستطيع فعله هو أن نحيل إلى مبادئ التغير والتطور «الواقعية»، وأن ننضيء في هذه العملية المعقدة، الاجتماعي والاقتصادي بالديني وبالأخلاقي، والديني والأخلاقي بالاجتماعي والاقتصادي، وفق جدلية تنويرية مشخصة لا نتيه فيها في هذا الجانب أو في ذاك. أما إلغاء الديني والأخلاقي لحساب الاجتماعي والاقتصادي فلا يختلف عن إلغاء الاجتماعي والاقتصادي لحساب الديني والأخلاقي. وفي إطار هذه الجدلية يمكننا أن نقول إن خلق أوضاع اقتصادية واجتماعية عادلة يقود إلى تحرير العواطف والانفعالات والعلاقات التواصلية من كثير من القيود المنحدرة من الأوضاع التقليدية القديمة، وإن تحرير الاختيار الزوجي من شروطه التقليدية الاجتماعية والاقتصادية والقروية وتأسيسه على الاختيار العالم الحر المتكافئ يفضي إلى علائق تواصلية دينامية فعالة، وإن تعزيز هذه

الاتجاهات بقراءة تنويرية للنصوص الدينية يؤذن بإحداث تحول عميق في العلاقة التواصلية على مستوى البناء الزواجي في جملته.

وليس أثر «الفصل الجنسي التقليدي» على البناء التواصلية الاجتماعي أقل وطأة من أثر «الزواج السكوني»، فإن هذا الفصل يعني فصم الوحدة الاجتماعية والاتصال الحي بين المكونات الإنسانية الأساسية للمجتمع، وهو يعني بالنسبة إلى عالم المرأة نصب حاجز كثيف بين المرأة والعالم الخارجي، وإفقار التواصل الحي بينها وبين هذا العالم، وتحويل العالم الإنساني برمته إلى عالمين، أحدهما خارجي أو ظاهر، هو عالم الرجال، وثانيهما داخلي أو باطن، هو عالم النساء، ليس بينهما إلا أدنى الاتصال. لقد قيل الشيء الكثير عن مسألة «الحجاب»، ولم تبدد مسألة من المداد قدر ما بددت هذه المسألة، منذ قاسم أمين إلى يومنا هذا، وقد لا يتوقف القول فيها قبل مرور زمن مديد. وبكل تأكيد ليس القصد هنا الخوض في سجال جديد حول هذه المسألة «الأثرية»، ولكن القصد هو اعتبارها من منظور العلاقات التواصلية في المجتمع وتوجيه النظر إلى ما يوجب واقع الحال توجيهه إليه. والحقيقة أن المسألة قد حسمت عملياً لصالح «الاتصال»، والأغلبية العظمى من المسلمين أنفسهم ترضى بها نظرياً وعملياً. ولست أقصد فقط خروج المرأة إلى الحياة من دون حجاب يخفي وجهها عن الآخرين، ومشاركتها في الحياة العامة، وإنما أعني أيضاً خروج المرأة إلى الحياة بحجاب هو ذاك التي استقرت العادة على تسميته بالحجاب الشرعي، أي ذاك الذي يبدي الوجه واليدين ولا يظهر من الزينة إلا أقلها، والذي هو الأغلب في جملة المواطن العربية والإسلامية. وواقع الأمر أن هذا الحجاب، أي «الحجاب الشرعي»، ليس هو الذي يمكن أن يكون أساساً للحجب أو الفصل الاجتماعي والعزلة عن العالم الخارجي، وإنما إدانة «الاختلاط الجمعي» بين الرجال والنساء وكرهية الاتصال الاجتماعي بين الطرفين لأية غاية من الغايات، ونبذ التجاور أو القرب المكاني بين الجنسين، وتوجيه العلاقات الاجتماعية توجيهاً تتحول معه إلى «إثنية تقابلية انفصالية»: الاجتماع الذكوري، والاجتماع الأنثوي. لا شك في أن حجب مجتمع النساء وحصره في دائرته الخاصة، في أية صورة من الصور، يمثل رداً لقوة التواصل وحصاراً للعلاقات التواصلية في المجتمع وتشكيلاً له وفق دائرتين مغلقتين تخضع كل منهما لنظام من الدفاع الذاتي ومن الفعل

الخاص بها. والحقيقة أن الذي يحدث فعلياً هو تحويل العلائق التواصلية الحية الواقعية المباشرة إلى علاقات تواصلية وهمية أو خيالية من وجه، وإلى علاقات تواصلية قمعية سلطوية من وجه آخر. من الوجه الأول كلنا نقر ونعترف بأن الفتى أو الرجل الذي حرم من نعمة الاتصال بعالم الفتاة أو المرأة، حتى في أبسط صور الاتصال الاجتماعي خارج دائرة الأم والأخت، يلجأ عملياً، وفي الغالب الأعم، إلى التعويض عن هذا الفقر أو الحرمان باختراع عالمه الأنثوي وجملة متعلقاته بالخيال والتوهم، فيحقق له الاتصال الذي ينشد، سواءً أكان هذا الاتصال رومانسياً أم غير ذلك. وكذلك حال الجنس الآخر على وجه العموم. وفي كلتا الحالتين يتم خلق علاقات تواصلية، لكنها علاقات تواصلية وهمية غير سوية. ومن الوجه الثاني لست أبتدع شيئاً جديداً إذ أستحضر للعيان الدور الذي تؤديه المرأة - في صورتها الرئيسيتين: الأم والزوجة - في توجيه الحياة الداخلية في مملكتها الخاصة، وفي توجيه الحياة الخارجية أو العامة بفضل تأثيرها الذي يفوق في كثير من الأحيان كل تأثير على شخصية الزوج أو الابن وعلى أفعاله الحيوية الذاتية العامة. علينا أن لا نقلل من أهمية هذا الدور، وعلينا أن لا نحصره في دور المرأة في حياة «العظماء»؛ لأنه في الحقيقة مركزي ومصيري في حياة جميع الرجال، عظماء وغير عظماء. لا شك في أنها محجوبة عن الأنظار في جل الأحيان، أماً أو زوجة أو غير ذلك، غير أنها في حقيقة الأمر حاضرة في كل مكان، في حياة الرجل العادي، وفي حياة رجل الدولة، وفي حياة الكاتب والمفكر والشاعر والفنان، وكل الآخرين الذين يصنعون الحياة على نحو أو على آخر. بكل تأكيد ثمة نساء كثيرات يعانين من اضطهاد الرجال في البيت أو خارجه، وكل القرائن تشير إلى أن اللواتي يعانين من الاضطهاد أو من القمع يمثلن الأغلبية بين النساء. لكنه من المؤكد أن قسماً عظيماً من النساء يمارسن سلطة حقيقية في ممالكهن، وأن قسماً عظيماً من الرجال يشكون من وطأة هذه السلطة. وبطبيعة الحال ليس هذا سبباً لإلغاء المشكلة أو التهوين من خطرها، لكنه وجه من الوجوه التي لا بد من النظر إليها حين نكون في صدد العلاقات التواصلية عند هذا المستوى. فإنه لن يقدر للحياة في صورتها الفردية وفي صورتها الاجتماعية، أن تتفتح وتزدهر على أرض العزلة وفي أجواء الانفصال، وكل سياسات القمع التواصلية لن يكون لها من آثار سوى تلك التي تعطل إرادات الوجود وقدرات الأفراد والجماعات

على التدافع والتقدم في مضمار الكون النابض بالحياة وبالصرع.

أما «التوجيه التحريفي» للغائية الزوجية فيمثل عندي أخطر علة أصابت تاريخياً العلاقة التواصلية المؤسسة على الدينامية الزوجية. لقد كان النص القرآني واضحاً كل الوضوح في تحديد طبيعة هذه العلاقة، وذلك حين رفعها على دعائين جوهريتين: التعدد في الوحدة، والمودة والرحمة. يقول التنزيل الحكيم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]، ويقول أيضاً: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَكُمْ مَثَاجِئَ زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]. وثمة آيات عديدة أخرى تؤكد هذه الحقائق نفسها. إن الأصل هنا أن الرجل والمرأة يجسدان في وجودهما المشترك كينونة واحدة تحكمها علائق المودة والرحمة والسكينة، وليس القصد أن تكون المرأة قد خلقت لمتعة الرجل وسكينته وتحقيقاً لذاته، أو أن تكون العلاقة ذات اتجاه واحد، وإنما القصد أن الرحمة والمودة والسكينة التي تمثل «غائية» حياة الأزواج ليست هي الشهوة بكل تأكيد. وجعل هذه الوجوه الإنسانية «الروحية» مبدأً للشهوة والجنس أمر لا يستقيم، حتى لو قبلنا أن الحياة الأرضية المحكومة بقانون التكاثر تفترض هذا المبدأ. إن «البَيِّنَةُ» التي يقررها النص تتضمن إزاحة صريحة للمرجعية الذكورية في فهم هذا النص، فالمرأة لم تخلق ليحقق الرجل ذاته فيها، إنما خلقت الاثنان كلاهما، الرجل والمرأة، «من نفس واحدة» ليحقق كل منهما ذاته في الآخر، وليعمر الجميع الأرض، ﴿يَبْكَأُ كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١] وفق قانون المودة والرحمة المتبادلتين. ومن المؤكد أن النصوص الدينية الإسلامية لا تحتقر الجسد، على شاكلة أفلوطين وأتباعه، وأن الجسد ليس، وفقاً لها، محل خزي أو عار - على الرغم من فكرة النجاسة «العرضية» - لكن هذه النصوص لا تذهب إلى الحدود التي يُتَوَهَّمُ معها أن الكون ذو مغزى شهواني، كما يريد بوحدية، وأن الإسلام نفسه ذو معنى جنسي متأصل. فالحقيقة هي أن التصور الإسلامي للوجود - في - العالم ليس هو ذاك المستمد من عالم (ألف ليلة وليلة) الشهواني المتولد من الحصار التاريخي للتواصل، إنه ذلك الوجود الذي يتردد بين الدنيا الواسعة - والجنس واحد من وجوها - والآخرة المنظورة أو المنتظرة، في حدود العدل والتوازن. لا شك في أن من حق المسلم الذي يتوجه بالخطاب إلى مخاطبٍ حَدَاثِيٍّ - غربي أو غير غربي - أن يصور له دين الإسلام بما هو دين

بهجة وتفاؤل وطرب وتفتح للحياة وللطبيعة وإقبال على الدنيا ومسراتها، وأنه ليس دين كزبٍ ونكد وكآبة وتزمت وضيق وتحكم وحرَج، لكن ذلك ليس مسوغاً للذهاب إلى أقصى الأطراف والوقوع في شطط بلا حدود بحيث تضيء على هذا الدين طبائع الجنس والشهوة والغرق في الهيمنة الجنسية وادعاء القول «إن الكون كل الكون يغتسل في مناخ جنسي، من منطلق المفهوم الإسلامي» (بوحديبة، ١٤١)، ثم يطلق على ذلك كله اسم «الحب». الحقيقة أن العلاقة التواصلية الأساسية هي علاقة المودة والرحمة «البينية»، أي التي تنتشر على وجه التبادل في كلا الاتجاهين. أما رد هذه العلاقة إلى مجرد الشهوة الجنسية التي تؤدي فيها المرأة دور «إمتاع» الرجل ومؤانسته، فهو انحراف بالمعنى الأصلي الذي حدده النص لهذه الحالة التي أثنى عليها وجعلها مبدأً لعمارة الكون. وهو، فضلاً عن ذلك، انحراف بالحالة الأصلية - القائمة على الوحدة والاتصال - وتوجيه لها إلى حالة مبتورة ذات اتجاه واحد أو بُعد واحد. والواقع أن التجربة التاريخية الإسلامية قد تمثلت هذا الانحراف على أيدي جمهرة من «الفقهاء» أغرقت هذه التجربة في شكلانية مادية صريحة، وعلى أيدي الدنيويين الذين وسعوا بشطط كبير الأبواب التي فتحتها الشريعة لتلبية حاجات الغرائز «الطبيعية». وقد طالت هذه الشكلانية المادية العلاقة التواصلية الزوجية حين حددت طبيعة هذه العلاقة بأنها «امتلاك الرجل لبضع المرأة»، وهو تحديد يهبط بالمعنى الرفيع لحب «الرحمة» الذي أشاد به القرآن، ليجعل منه امتلاكاً جنسياً بهيمياً، وليسوغ كل المثالب التي وجهها الاستشراق العرقي لدين الإسلام حين أخذ عليه انحطاطه الشهواني وعبادته للغريزة الجنسية وغرقه في الملذات الحسية. ومرة أخرى لا شك في أن النصوص الدينية الإسلامية - ونصوص الحديث على وجه التحديد - تخص بعض وجوه «الثقافة الجنسية» بتحديدات وتفصيلات متنوعة، وأن الحرج لا يتلبسها في شأن المسائل الجنسية - وبذلك يمكن الزعم بأن العقدة الليبيدية غير ماثلة على هذا المستوى وفي عصر الوحي وأجوائه، وإن كانت ستبرز من بعد بسبب الحصار المستحدث الذي ضرب على الفعالية الجنسية في القرون التالية - بيد أن ذلك لم يكن إلا لتهديب هذه الفعالية وتحريرها من المتعلقات البهيمية التي كانت تلفها في العصور السابقة على التنزيل. وبهذا المعنى يمكن الكلام على ليبرالية إسلامية - محدودة من غير شك لكنها جليلة -

في مسائل الحياة الجنسية للبشر. لكن الأصل يظل، في كل الأحوال، أن مبدأ الحياة التواصلية هو علاقة الرحمة والمودة التبادلية بين الأزواج، لا مجرد الاستغراق في تلبية متطلبات الشهوة والاسترسال في عالم احتفالي من البهجة الديونيزية أو الغبطة الليبيدية العارمة التي تجعل من المرأة لعبة للرجل وأداة متعة لرغباته الشبقية ولسلطته الذكورية التي تمارس في الغالب الأعم في اتجاه واحد. بطبيعة الحال لا يذهب بنا الاعتقاد إلى أن مبدأ المودة والرحمة قد كان غائباً في الحياة التواصلية الزوجية، وأن العلاقة لم تكن إلا علاقة امتلاك ذكوري لبضع المرأة على الدوام. بيد أن من الأمور التي لا يمكن دفعها أن المنظور الفقهي الشكلائي قد ظل هو المنظور الذي يحكم العلاقات التواصلية الاجتماعية في البنيان الزوجي، وأن الإثنية الزوجية التي رافقتها في العصور التي مضت ظاهرة تعدد النكاح، في إطار ذلك المفهوم الفقهي للنكاح، لم تكن لتسمح، على الأرجح، بغلبة علائق تواصلية عميقة كتلك التي يمكن أن تستند إلى الحب، حب الهوى، أو حب الرحمة والمودة. واليوم نتبين، حين ننظر من حولنا، أن الرؤية الفقهية الشكلائية تحكم جملة مناشط العلاقات الزوجية، إذ هي قائمة بالدرجة الأولى على قواعد شكلائية ترتبط بالمنفعة أو السلطة والتملك أو باعتبارات موضوعية خارجية ليست بذات طبيعة تواصلية ولا تسندها المودة والرحمة إلا لماماً، إذ إن أحوال «الانفصال» القانوني أو الشرعي أو الواقعي هي الغالبة، والتوجيه التحريفي الفقهي للغائية الزوجية هو السائد. ومن الطبيعي أن تُضائل هذه الأوضاع من آمالنا في إدراك علاقات تواصلية دينامية توحيدية وأن تعقد جهودنا من أجل إدراك مثل هذه العلاقات على هذا المستوى الإثني من حياة المجتمع ومؤسساته البنيوية.

وخالص الأمر في هذا الوجه من المسألة أن العلاقة التواصلية الزوجية تثير، من المنظور الشكلائي المجتمعي، وعلى الرغم من بعض الوجوه المجدية فيها، جملة صعوبات يتوجب التنبيه عليها وتذليلها وردها عن الحدود التي تجعلها عقبات حقيقية في طريق ازدهار وتفتح هذه الحالة الحيوية التي يتعذر تماماً شق طريقة المستقبل من دونها، حالة التواصل. فكيف هو حال العلاقة التواصلية حين ننزل إلى الدرجة الأخيرة من السلم وننتقل من الأوضاع المجتمعية الشكلائية إلى الأحوال الذاتية الشخصية التي يتقابل فيها (الأنا) و(الأنثى) في ال (نحن)، أعني هذه الأحوال الوجودية

الصميمية التي تترد إلى الحب، والمودة والرحمة، والصدقة.

لن أقوم بمتابعة أحوال هذه المظاهر في تشخصاتها الفردية في هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات العربية على سبيل النظر التحليلي الإحصائي، فذلك من ركوب «ما لا يطاق»، ومما يمتنع تماماً إنفاذه. لكنني سأصدق ما يبدو لي حيث أتردد وما يتفق عليه جل الذين يُعنون بقضايا المجتمع ويراقبون حراكه، من أن ثمة شكوى مريرة في كل مكان من انخفاض درجة التواصل بين الناس، وهيمنة مشاعر التشفي والغيرة والحسد بحق الآخرين، وتقديم معاني الشر وسوء الظن على معاني الخير والبراءة في فهم أفعالهم، وتسقط عثراتهم والتعظيم من مثالبهم والإيقاع بهم والدسياسة عليهم، وغير ذلك كثير. ولا يقتصر ذلك على القطاعات «العليا» جميعاً، فأولئك الذين ينظرون إلى غيرهم بعين الرحمة يدخلون في باب الندرة، أما جل الناس فإنهم يميلون إلى السيطرة والتسلط وإلغاء حرية الآخرين وكراماتهم، حين يستطيعون إلى ذلك سبيلاً. لأن باب المنافسة الرفيعة باب مغلق، وباب الغيرة والحسد هو الباب المفتوح على مصراعيه. وليس سراً أن هذا الباب يتسع ويتسع حتى إن الذين نالوا كل الحظوظ الممكنة من الدنيا يمرون به. والأسباب ليست واحدة، فقد يكون مرد ذلك إلى الطبيعة «البهيمية» الأصلية للإنسان وعجز مؤسسات الحياة الاجتماعية عن السيطرة على هذه الطبيعة وتوجيهها. وقد يكون مرجع ذلك إلى فساد المجتمع نفسه وإفساده للطبائع القادمة إليه من رحم أعضائه. وقد تكون الضائقة الاقتصادية هي السبب. وقد تكون العلة في تغليب نظم الحكم السياسية لاعتبارات غير موضوعية أو غير قانونية في توزيع السلطة أو الحظوظ أو الثروة أو في تحديد وجوه الثواب والعقاب لأهل الكفايات أو أهل الجرائر. وقد يكون ذلك آتياً من هجمة الحداثة المشوهة على مجتمعات غير متماسكة قد أخل ببنائها وتركيباتها فعل التاريخ وتقلباته وأهواؤه. وقد يكون «مبرمجاً» لخدمة سياسات محلية أو إقليمية أو دولية. قد تكون هذه الأسباب جميعاً وغيرها قائمة وراء الظاهرة. لكن الظاهرة في جميع الأحوال بادية للعيان، بديهية، لا يدفعها إلا المكابرون أو المضللون. ولأنها تبدو لي كذلك بيقين، على الرغم من كل مظاهر الخير الأخرى التي لا أستطيع أنا أو غيري دفعها، فإن الواجب يقضي بضرورة التنبيه على هذه الواقعة على سبيل التوجيه النقدي أولاً وعلى سبيل الإبانة عن طبائع القيم الضرورية

التي يتعين مراعاتها وتَلَبُّسُها ثانياً. فإنه إذا كان صحيحاً أن فريقاً من العلماء أو المثقفين أو الأدباء يعرفون، على وجه من الوجوه، ما الذي تعنيه كلمات مثل كلمة المحبة أو كلمة الصداقة، فإن جل الآخرين لا يتمثلون المعاني والأصول الحقيقية لهذه الألفاظ. لا شك أنهم قد يحيونها أو يحيون بعض وجوهها وأشكالها على نحو أو على آخر، لكنهم لا يعون خطورتها وجلالة أمرها في تشكيل البنية الصميمية للمجتمع وفي تركيب اللحمة الروحية والمادية لأفراده وهيئته برمتها. وهذا يسوغ تماماً قولاً استطرادياً في هذه الأحوال التي انتهينا إليها: أحوال الحب، والرحمة والمودة، والصداقة.

لقد بدأ تاريخ الوجود البشري بعلاقة مباشرة بين اثنين: رجل وامرأة، ومن هذه العلاقة ولد التكاثر بأشكاله الجماعية والاجتماعية والبشرية، وعلى هذه العلاقة نفسها سيستند وجود البشر في المستقبل. ويقدر ما تكون شروط العلاقة بين هذين الوجودين «تواصلية» سيكون بناء الجماعات والمجتمعات متماسكاً، فاعلاً، حياً. لا أحد ينكر شروط الوجود الأخرى - المادية منها والأدبية والتنظيمية - لكن كل هذه الشروط ستفقد فاعليتها ودلالاتها إن كانت تلك العلاقة التواصلية الإثنينية فاسدة معطوبة. ومرة ثانية لا وجه لدفع الشروط «الخارجية» في نشأة هذه العلاقة وتميزها. لقد بنى عالم «الحدثة» وجوده على أسس عقلانية وذرائعية، واعتقد أن الظفر قد خلّص له خُلوصاً تاماً، إذ رأى بأم عينيه الآثار العميقة التي خلفتها منجزات الحدثة في حياة الأفراد والجماعات، فخيّل إلى قواه الظافرة أن كل معنى لا يُردُّ إلى منجزات الحدثة المادية هو معنى عارض زائل تافه، لا يستحق أي نظر أو اهتمام خاص. وبذلك لم تعد حضارة الحدثة معنية بالتقدم القيمي ومتعلقاته. لكن الفجائع التي شهدناها هذا القرن والمخاطر التي يخبئها للبشر أعلنت بأشكال صارخة عن قصور المبادئ التي توجه العقلانية المسرفة والتقنية الذرائعية. لقد بان بوضوح أنه قد تم قمع «الذاتية» الإنسانية واضطهادها خلال قرنين كاملين، وأن الإنسان الذي أبدع حضارة «الصناعة» والمصنوعات النفعية قد وجه نيرانه صوب «الذات» الأصلية التي كانت على الدوام مبدأ وجوده بما هو «إنسان». فقد انسحبت «المحبة» وتراجعت «الرحمة» من حياة الناس، ولم يتبقَّ للبشر إلا هذه العلائق والمبادلات الخاصة النفعية. وفي العالم الذاتي لأفراد حضارة الحدثة لم يتبقَّ إلا ما يمكن أن نسميه بـ «قلق العزلة» أو «هاجس الانفصال». ومثلما هو

متوقّع في كثير من الأحيان، ووفقاً لنظرة هيجل الصائبة أن الأطروحة تولد نقيضها، فقد ارتدت «الذات» الإنسانية على الإنسان «الصانع»، وانبرت تطالب بحقوقها «الإنسانية»، وتُجرّي تيار «ما بعد الحداثة» الذي أخذ على عاتقه منذ عدة عقود مهمة رد الحقوق إلى «الذات» المبتورة، وإعادة بناء اللحمة الاجتماعية وفق المعاني التي قمعتها العقلانية الذرائعية.

وليست العلاقات التواصلية التي يدور الكلام عليها هنا إلا وجهاً من وجوه هذه الحركة التي تُدعى إلى الانخراط فيها كل تيارات الحياة في المجتمعات الحديثة، وفي مجتمعات ما بعد الحداثة. بطبيعة الحال ليست ظاهرة الانفصال بين الذوات قرينة عصر ما بعد الحداثة فقط، وليست هي قرينة المجتمعات «الحديثة» بإطلاق؛ لأن آثارها العميقة قد انتشرت في مجتمعات ما قبل الحداثة التي غزتها مظاهر الحداثة بدرجات متفاوتة. وكل المجتمعات اليوم - من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب - تشكو من غياب تواصل الذوات. وليس بنا حاجة إلى أن نقوم بملء «استبانات» لمعرفة اتجاهات الأفراد في هذا الشأن؛ لأن الشكوى في حياتنا نحن العربية ليست جديدة، فقد عرفتها كل القرون والبيئات والأزمنة، وهي مرتبطة بكل تأكيد بجملة الشروط الموضوعية التي كان الأفراد يمرون بها وكانت الجماعات تتعرض لها، ولكنها كانت في نهاية الأمر تتجسد في معاناة على مستوى «الذات» الفردية. ولا يتسع المقام هنا لسوق الأمثلة التي لا عد لها ولا حصر مما يفصح عن هذه الحالة، حالة الانفصال والعزلة، لا فردياً فقط وإنما جماعياً أيضاً؛ فحركات الزهد والتصوف التي ظهرت منذ وقت مبكر في العالم العربي والإسلامي ليست إلا بنت هذه الشروط الموضوعية التي ولدتها، وتاريخ هذه الحركات يشي تماماً بهذه الحقيقة. أما على مستوى الذات الفردية فقد فضح مفكّر ذو شفافية إنسانية عالية، عاش في قلب «مرحلة الأوج»، أوج الحضارة العربية - هو أبو حيان التوحيدي - هذه الحالة الانفصالية التي عاشها هو وأقرانه ممن أداروا أظهرهم للمجتمع وآثروا «العزلة» الرحيمة بعيداً عن أبناء العصر الأوغاد. فضح التوحيدي هذه الحالة في سياق تأكيد لقضية خطيرة كل الخطر، هي أن علينا أن «نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصدّيق»، وأورد، تعزيزاً لمعتقدده وخبرته، قول جميل بن مرة الذي لزم قعر بيته ورفض المجالس واعتزل الخاصة والعامة: «لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم غفروا لي ذنباً، ولا

ستروا لي عيباً، ولا أقالوا لي عثرة، ولا رحموا لي عبرة، ولا قبلوا مني معذرة، ولا فكّوني من أسرة، ولا جبروا لي من كسرة، ولا بذلوا لي نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله تعالى، وتجرعاً للغيظ مع الساعات، وتسليطاً للهوى في الهنات بعد الهنات» (الصدّاقة والصدّيق، ١٠ - ١١). إننا قد نقع في شطط لا عذر لنا فيه إن نحن قلنا إن انهيار الحضارة العربية يرجع إلى غياب «اللحمة التواصلية» بين الفئات التي شكلت هذه الحضارة وتحركت بها في التاريخ - فثمة عوامل كثيرة أدت دورها في نجوم هذه الواقعة، واقعة الانهيار، والنظريات العالمية والساذجة أو المجانية هنا كثيرة والمؤرخون المحترفون لا يترددون في إثارتها وسوقها قبولاً أو رداً - لكننا نكون في منأى تامّ عن حقائق العلم بالأمور الإنسانية إن نحن هَوْنَا من قدر هذه «اللحمة» العلائقية التواصلية وخطورتها في حياة الأفراد والشعوب والجماعات. ولسنا في حاجة إلى أدلة علمية لنبيين عن الآثار المدمرة التي يخلفها التفكك والانفصال في العلاقات بين الأفراد وفئات المجتمع المختلفة، وفي مصير هذه الفئات وحياة أولئك الأفراد. فإذا كان ذلك صحيحاً فإنه يكون علينا أن نتنبه إلى هذه العلائق، ونكشف عن وجوها الجوهرية، ونصل الناس بها مبينين عن خطرها وجلالة أمرها في حياتهم الراهنة وفي مستقبل أيامهم. فليس بالأمر الخفي أننا نشكو جميعاً، وفي جملة أقطارنا وعوالمنا العربية، من تضالّ مشاعر التواصل الإيجابية، ومن اتجاها في كل مكان بخطى حثيثة إلى الاستهانة بدلالة هذه العلائق في نسيج وجودنا الفردي والجماعي، وفي أهميتها في حراكنا العام في الوجود. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أننا «نولد وحدنا»، و«نموت وحدنا»، فإنه غير صحيح ألبتة أننا «نعيش وحدنا»، فمعنى «أن نعيش وحدنا» هو أن نعيش في حالة انفصال وجودي، وهي حالة تفضي قطعاً إلى «قلق الانفصال» أو «عصاب العزلة» أو «الاكتئاب الوجودي»، الذي لا يدمّر الذرات «الذاتية» وحدها، وإنما البنية الأسرية والبنية الاجتماعية أيضاً. والخروج من حالة العزلة ومن أحوال الانفصال لا يتم إلا بإعلاء قيمة التواصل وبالإجابة عن الخيارات الذاتية والعامّة التي تتولد من عيش هذه القيمة وتميئها وإغنائها، فضلاً عن إعادة قول الجاحظ إلى الأذهان، وهو أن «من شأن النفوس أن تتواصل»؛ أي أن الطبيعة الإنسانية تفرض اتصال النفوس وتواصلها.

والوجه الأصلي الرئيس لهذا التواصل على مستوى الذوات هو ما

تعبّر عنه اللغة بكلمة «الحب»، لا اللغة العربية فحسب، وإنما كل اللغات التي استخدمها الإنسان، على سبيل «التوقيف» أو على سبيل «المواضعة» كليهما. وليس الحب واقعة بيّنة بذاتها، فقد احتار الناس في أمره حيرة لا مزيد عليها. وابن حزم الذي يرى أنه «ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل»، أقر بأنه «دقت معانيه لجلالته عن أن توصف وأن هذه المعاني لا تدرك إلا بالمعانة» (طوق الحمامة، ١: ٩٠ من: رسائل ابن حزم الأندلسي). وحُكي عن أعرابي أنه قال: «العشق أعظم مسلكاً في القلب من الروح في الجسم، وأملك بالنفس من ذاتها، بطن وظهر، فامتنع وصفه عن اللسان، وخفي نعتة عن البيان، فهو بين السحر والجنون، لطيف المسلك والكمون» (ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ١٥٣). ونُقل عن أعرابي آخر وصفه للحب بأنه «إن لم يكن طرفاً من الجنون فهو نوع من السحر». وسأل أبو العيناء أعرابياً عن الهوى «فقال: هو أظهر من أن يخفى، وأخفى من أن يُرى، كامن ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى وإن تركته تواري» (النويري، نهاية الأرب في فنون العرب، ٢: ١٢٨). ومثل هذه الأقوال يتردد كثيراً في الأدبيات العربية التقليدية. غير أن ابن حزم يقترب اقتراباً عظيماً من تحديد طبيعة هذا الكائن الغريب، إذ يدرك، على خطى أفلاطون على الأغلب، أنه «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عالمها العلوي» (المصدر نفسه، ١: ١٢٦). وعنده أن «سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال» (المصدر نفسه، ١: ٩٤)، وأن مبدأ المحبة هو «الاتصال» العائد إلى المشاكلة والاتفاق (بحثي: داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب، في كتابي: نظرية التراث، ١٣٧ - ١٧٥). وأياً ما كان داعي المحبة - المشاكلة، أو الاستحسان أو غير ذلك - فإن هذا اللفظ، الحب، جنس جامع لضروب مختلفة من الاتصال اعتقد ابن قيم الجوزية أنها تصل إلى ستين ضرباً أو نوعاً يدل عليها قريب من ستين اسماً، أبرزها المحبة والعلاقة والهوى والعشق، وما بقي منها ليس إلا أعراضاً للحب أو آثاراً من آثاره (روضة المحبين، ١٨). وفي جميع هذه الضروب تتردد الصلة العلائقية بين المحب والمحبوب على سبيل الاختيار أو الاضطرار، وقد تنبه لسان الدين ابن الخطيب إلى أن هذين المبدأين هما اللذان يحددان طبيعة القسمين الرئيسيين من أقسام المحبة، الحب والعشق، إذ يقول: «المحبة

اسم جامع لأقسام الحب والعشق. والفرق بينهما أن المحب لا يخلو: إما أن يستعمل المحبة أو أن تستعمله، فإن استعملها وكان له فيها تكسب واختيار سمي حباً اصطلاحاً، وإن استعملته المحبة بحيث لا يكون فيها اختيار ولا تكسب سمي عشقاً. فالمحب مريد، والعاشق مراد» (روضة التعريف بالحب الشريف، ٣٥٠). وبذلك يكون العشق أبعد وأشد من المحبة، واسماً «لما فضل عن المحبة» كما يقول الجاحظ. وهو ما يسميه ابن حزم «محبة العشق» (طوق الحمامة، ٩٦)، وما يسميه ابن الجوزي «الهوى» ذاهباً إلى «أن النفس مجبولة على حب الهوى» (ذم الهوى، ٣٦). وقد أدرك ابن حزم الطبيعة الذاتية لهذه العلاقة، إذ وصفها بأنها، أي محبة العشق، «استحسان روحاني وامتزاج نفساني» (طوق الحمامة، ١: ٩٦)، وأنها تحدث «بالطبع والضرورة وليس بالاختيار والتعمد»، ذاهباً إلى أنها «لا فناء لها إلا بالموت» (نفسه، ١: ٩٦ - ٩٧)، بينما كل ضروب الحب أو المحبة الأخرى مرهونة بأسباب «طبيعية» - لا بسبب من اتصال النفوس وامتزاجها - «منقضية مع انقضاء عللها وزائدة بزيادتها وناقصة بنقصانها، متأكدة بدنوفا فائرة ببعدها» (نفسه، ١: ٩٦).

في وسعنا، بطبيعة الحال، أن نسترسل في بيان الوجوه المختلفة من أنماط الحب - ما اتصل منها بما هو اضطراري وما اتصل منها بما هو اختياري، وما اتصل بمحبة العشق وما اتصل بالحب بإطلاق - ويمكن أن نتعرض لإغراء الخوض في شؤون المسألة عند الغربيين فتتكلم على (الحب الأفلاطوني) الشهير - الذي لا يعرف حقيقته في واقع الأمر إلا قلة من الناس - وعلى تجلياته في ما يسمى Eros، ثم نتكلم على ما أطلق عليه اسم المحبة أو Agapè، وعلى دلالتها المسيحية الروحية والاجتماعية، لنتحول إلى الكلام على (الهوى) Amour - passion الذي دشنت سبله في الغرب الحديث أسطورة تريستان وإيزولدا (انظر: Jean Guittou, *L'amour*, human; Denis de Rougemont, *L'occident* وبالعربية: زكريا إبراهيم، مشكلة الحب). لكن الأهم من هذا كله، في سياق عملنا، هو أن نتوجه إلى الجذور الأصلية التي تقوم عليها شتى أنماط الحب لتبين مسوغ هذه «العلاقة» في بنية الوجود البشري ولنجعل من هذا المسوغ مبدءاً لتأسيس العلاقة نفسها، على هذا النحو أو ذاك، في الحياة الإثنينية في المجتمع. إننا نعلم تماماً أن هناك أنماطاً عدة من الحب، وأن لكل الأنماط علامات تتباين بتباين

موضوعاته. ونعلم أيضاً، مثلما بيّن (دي روجمون)، أن الطابعين الرئيسين للحب، الكثافة والديمومة، يوجهان الحب في طريقتين متباينتين: الهوى، والحب. بيد أننا نحتاج إلى شيء أكثر من الظواهر الوصفية لتبين مدى جدية هذه العلاقات وحدود خطورتها وضرورتها. والحقيقة أن الزعم بأن حب الهوى أو الحب العاطفي «الكورتوازي» - أو العذري بمعنى ما - قد استلهم الجو الديني (الكاتاري) الذي لم يكن إلا بدعة دينية ذات أصول شرقية هي المانوية ولم يكن ذا أصل مسيحي أو ذا منبت غربي - على ما ذهب إليه دي روجمون - لا يمكن أن يفسر حالة «تأصل» هذه الظاهرة في الغرب وامتداداتها وتجلياتها في الرومانسية «الدنجوانية» وغيرها، وفي الشرق أيضاً مثلما هو الحال عند الشعراء العذريين العرب، واستمرار هذه الظاهرة على الدوام وانتشارها في كل البقاع والأزمنة. أما القول إن العشاق الذين «وحلوا في الحب وتورطوا في حبائله»، لا يفعلون شيئاً أكثر من مجرد «تصعيد مثالي للحب الجسدي»، أو أنهم لا يحبون في حقيقة الأمر من يهون أو من يحبون وإنما يحبون «الحب» نفسه - لا بل كما تقول (فرانس كيريه) إنما يحبون «أول الحب» أو «بدايته» - فإنه يغفل عن أمور جوهرية في «مفارقة الحب»، هي تلك المتصلة بجذوره العاطفية الوجودية. قد يكون للبدعة «الكاتارية» دور في نشأة شعر التروبادور والحب الكورتوازي، وقد لا يكون الشاعر العذري العربي - جميل أو كُثَيّر أو عروة أو قيس - يحب حقيقةً بشينة أو عزة أو عفراء أو ليلى، وأنه في حقيقة الأمر يحب نفسه في المحبوب الذي يحبه - إذ المسألة لا تعدو أن تكون مجرد نرجسية، مثلما أراد أن يقول صادق العظم مطبقاً تطبيقاً متماسكاً نظرية دي روجمون (في الحب والحب العذري) - لكن ذلك كله لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن التعليقات التي ترفع الغطاء عن الأسس النفسية - الوجودية للحب. وليس المقصود هنا ما زعمه سارتر - معممًا بعض حالات الحب - من أن الأصل في الحب أنه صراع بين حريتين، إذ يرغب المحب في الاستحواذ على حرية المحبوب والسيطرة عليها. ولكن المقصود التعليل الذي يوجه إلى الاعتقاد بأن أمر التماسك بإزاء «تمزق النسيج الزمني» و«الرفض العاطفي للزمن» (بروست) و«الشوق إلى الأبدية» (ألكسيه) هي الأصول التي يصدر عنها الحب. لا شك أن في هذا التعليل النفسي - الميتافيزيقي عمقاً ونفاذاً، لكنه يغفل عن الامتداد الاجتماعي للأساس الذي تستند إليه الظاهرة. وهذا ما

تنبه إليه (ماكس باجيس)، إذ أكد أن «هاجس الانفصال» هو الذي يؤسس هذه العلاقة ويشوي في طبيعتها الجوهرية. فالحقيقة هي أن «الشعور بالعزلة» هو شعور أولي عند كل الأفراد. والإحساس بالعزلة إحساس دائم ملازم لكل إنسان، كما أن صمت الآخرين ووعينا بغياهم أو بمشاعر عدم الاكتراث لديهم أو بهجرانهم لنا يولد لدينا شعوراً بالفراغ وبالعدم وبخوف يمكن أن يمتد في بعض الأحوال إلى مشارف الخوف من الموت نفسه. وبالطبع يصحب ذلك كله تضاؤل الوجود، والألم، والعذاب. ولردم هذه الهوة التي تفصلنا عن الآخرين وتسبب لنا هذه المشاعر المدمرة نتجه صوب الآخرين ونؤسس، اضطراراً أو اختياراً، علاقة «الحب»، التي تعيننا على أن «نسوغ» وجودنا بالآخر، أي بفضل هذا الآخر، وتسمح لنا بأن نحيا الوجود بفضل هذا الاتصال بالآخر، الذي يتخذ شكل «امتزاج» رومانسي للأرواح، أو اتحاد صوفي إلهي، أو احتياز متبادل للأجساد. وذلك سمة «الحب الاحتيازي» الذي هو «محاولة يائسة لنفي الانفصال بالامتزاج»، وهو حب «الهوى» أو العشق. إنه حب جميل وبشينة، تريستان وإيزولدا، بترارك ولور، المجنون وليلي، روميو وجوليت، عروة وغفراء، و...، كلهم ينشدون رفع الانفصال بالامتزاج. لكن هذا الاتصال بالامتزاج يشتمل على مفارقة كبرى، هي أن ذلك الذي أدرك حالة الامتزاج لن يثبت أن ينفصل عن العالم، إذ إن جميع العشاق الذين تلبستهم حالة «محبة الهوى» يشبهون تريستان الذي «لم يعد في حاجة إلى العالم لأنه يحب». لا شك أن الحب الاحتيازي أو التملكي يغني صاحبه عن الآخرين، إذ هو «ينغلق على موضوعه في علاقة مخصصة ويقتلع نفسه مع المحبوب من العالم، فيصبح العالم ذا لون مُعَادٍ، ومصدر تهديد للحب. أما المحبوب نفسه فَيَتَمَثَّلُ بما هو كائن مباين تمام المباينة للآخرين». إن لسان حال الحب هنا يقول: «ثمة كائن واحد نشاق إليه، وكل الأمكنة قَفْر». والقربة عظيمة بين هذا الحب و«الهوى الصوفي» أو «الإلهي»، الذي يبدو هو أيضاً طلباً للامتزاج أو الاتحاد - لكن في الله - اتحاداً يلغي الوجود ويلغي الذاتية ويصبح المحب والمحبوب اثنين في واحد. لكن على الرغم من ذلك فإن هذا الضرب من الحب يكشف من وجه آخر عن عمق العلاقة التواصلية بين طرفيه، وعن الشدة والعمق اللذين يكتنفانها. والواقع أن لهذا الحب أيضاً وجهاً آخر لا يمكن إنكاره، هو أنه يملؤنا بالشعور بأننا «موجودون»، ويعطي قيمة لوجودنا ويلهم أنفسنا ويسمو بها. وكذلك فإن

المحب - على الرغم من هجره للعالم وامتزاجه بذات محبوه، الحاضرة أو الغائبة - إلا أنه يلتقي بالعالم إذ يلتقي بمن يحب، وتضفي عليه أحوال الفرح والعذاب والعقبات والألم واللذة والإخفاق... روح «الشعور» بالوجود وبالموجودات التي «تعاني» فتتولد في نفسه مشاعر العطف والتعاطف التي تضفي على كينونته سمة إنسانية عاطفية تخفف من جفوة العزلة الأصلية وقسوة مشاعر الفراغ وعدم الاكتفاء والعدم، وفي النهاية الخوف من الموت. والحقيقة أن الذي يحب ينكر الكراهية وينفتح على الأغيار، وذلك لأنه مكفٍ بحبه، إنه لا يريد شيئاً آخر غير حبه، وذلك سبيل دافع إلى «الغيرية» ومحبة الآخرين، لا إلى بغضهم ومنافستهم في منافعهم وخيراتهم. ولنصف إلى ذلك كله أنه إذا ما أحيطت «المحبة» بقيم العدالة والرحمة والشفقة فإنها تكف عن أن تكون مصدر توجس وخوف وحذر وريبة وتدمير، مثلما هو الحال في أنماط «العشق» التي تم رصدها ووصفها. لكن السمة «الاضطرارية» لهذه العلاقة يمكن أن تُعجز صاحبها عن أن يقف وقفة حاسمة في وجه «ذنوبها». والحقيقة أننا لا نعلم علم اليقين إن كان «الاضطرار» في هذه العلاقة اضطراراً مطلقاً أو أنه لا يعني أكثر من أن قوة الهوى صارخة حقاً وأن صاحبها «مغلوب على أمره»، لأنها تقع في باب «ما لا يطاق». وفي جميع الأحوال فإن منظري الحب الدينيين في الإسلام ممن يأخذون بنظرية الاضطرار في الحب يقولون، موافقة للنظرية، إن «ذنوب العشاق ذنوب اضطرار لا ذنوب اختيار». ويذهب ابن الجوزي إلى أنه لما كانت النفس مجبولة على حب الهوى فإنها افتقرت لذلك إلى «المجاهدة والمخالفة» ليتم زجرها عن الهوى وعن الآراء الفاسدة والأطماع الكاذبة والأمانى العجيبة «خصوصاً إن ساعد الشباب الذي هو شعبة من الجنون وامتد ساعد القدرة إلى نيل المطلوب» (ابن الجوزي، ذم الهوى، ٣٦). أما ابن قيم الجوزية فإنه يقر «رحمة المحبين والشفاعة لهم إلى أحبائهم في الوصال الذي يبيحه الدين» (روضة المحبين، ٣٧٧).

ليس حب «الهوى» هو الحب الوحيد الذي ينشد تأسيس علاقة تواصلية تبدد مشاعر قلق الانفصال والشعور بالفراغ وعدم الاكتفاء والعدم، فثمة ذلك الحب الآخر الذي يؤسس علاقة تواصلية إثنية تتمثل في مشاعر «المودة والرحمة» وفقاً للمصطلح القرآني، وفي ما أطلق عليه (باجيس)، والاستخدام الجاري أيضاً، اسم «الحب الحقيقي» أو الأصيل، وأسماء

آخرون بالحب «الممتد» أو حب الديمومة.

إذا كانت علاقة «الهوى» تتصف بالانفعال الشديد وبالعنف في كثافة العاطفة والشعور الروحي وبالنشوة في المعاناة وبالهيام والانجذاب والرغبة والذوبان في الآخر واشتعال نيران المحب في طلب امتلاك المحبوب في حدود «فجر لا يعرف الدوام أو الخلود»، فإن الحب الحقيقي أو الأصيل لا يعرف شيئاً من هذا كله إلا في حدود الحكمة والسكينة والديمومة. إنه، في طبيعته الجوهرية، ليس طلباً لاحتياز الآخر وامتلاكه، وإنما هو شعور بالعطف والتعاطف يمكن أن يصل إلى حدود «الشفقة». وهذا الشعور ينصب على كينونة إنسانية أخرى بما هي وجود منفصل مستقل، وبما هو اعتراف بهذه الكينونة ومشاركة لها في أحوال الألم والانفصال، ورغبة حية في الوقوف إلى جانبها من أجل تحمل القلق، قلق الانفصال. الحب الأصيل حب شفاف، لا ينفي الانفصال وإنما يقرّ به ويبنى عليه الأساس الذي يقوم، إنه لا يتنكر لفردانية الكائنات المحبوبة، أو غياب التفهم، أو الخلافات والصراعات، أو القطيعة نفسها، وإنما يعترف بهذا كله ويقيم عليه بلا كلل نسيج وجود مشترك ووعي برابطة عميقة تتوق على الدوام إلى أن تحمي نفسها من عوامل التدمير. إن الآخر يتمثل هنا بما هو كينونة مكافئة، بل أعز وأغلى. وهنا يسقط السجل الصاخب حول فكرة المساواة، ويسخر المحب نفسه من هذه الفكرة ومن متعلقاتها، وإن كان في حقيقة الأمر لا يبدها. ويعبر الحب عن نفسه بأشكال مختلفة قد لا تخلو أحياناً من تجليات حب الهوى، لكن اختياراته تتجه أكثر إلى أمور أخرى. لا شك أن لغة «العاطفة» تمثل أبرز التجليات المعبرة عن هذا الهوى، لكن هناك أيضاً تعبيرات «لغة الفعل» والدعم المادي، والبادرة الفيزيكية، والانفعال البدائي، والجنس، واللغة الرمزية، واللغة العقلانية أيضاً، مما ييسر فهم أولئك الذين نتوجه إليهم بهذه الأدوات التي تتصف بالانفتاح والمرونة، والتي تؤذن بقيام شكل من أشكال «التوحد بالآخر»، التوحد «العاطفي» الذي يعبر عن نفسه في شكل «الحنان» أو، إن أردنا استخدام لغة قرآنية، في شكل «الرحمة والمودة». لا شك أن للدافع «الجنسي» مكانة في الاقتراب من هذا «التوحد» والتعاطف، لكن مبدأ «اللذة» الفرويدي وحده لا يفسره ولا يؤسسه. بكل تأكيد يمكن أن نتوهم أن هذا «التوحد» الذي يتقوم الحب فيه ليس إلا الاحتياز التملكي أو الامتزاج نفسه الذي يصبو

إليه حب الهوى، لكن الحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فإن أطراف الحب الأصيل تظل في واقع الأمر مالكة لذاتها الوجودية ولكنها المستقلة، مقرة لشركائها بكامل التقدير لفرادتهم الشخصية أو الخاصة. إن الحب هنا «يقع» لأن المحبوب، بخصاله وشمائله وطبعه وجملته سجايه، يستحق أن يكون موضوعاً لحبنا، أي أنه «أهل لأن يُحب». ولا تقوم العلاقة هنا على الأمر والطاعة، وإنما على التنازلات الطوعية وتبادل النظر والرأي والتقدير لوجوه الحياة والأشكال المشتركة أو المتميزة، وذلك لأن الحب الأصيل يتبين في نفسه ظاهرتين لا تنفصل إحداهما عن الأخرى: الاكتشاف الحقيقي للآخر، والاكتشاف للذات، كل في حدود كينونته الأصلية التي تقوم وجوده الخاص، وفي الشعور باتحاد الذات والموضوع الذي يمثله الآخر المحبوب. وعلى أساس هذا القاع الشعوري العاطفي تقوم التجربة الجنسية، فليست هذه هي التي تؤسس الحب، وإنما هو الذي يؤسسها وهو الذي يجعلها «إنسانية» وممكنة. ولذا كانت مشاعر «العطف» و«الحنان» أو «المودة» و«الرحمة» و«الثقة» هي المشاعر التي يمكن إقامة علاقة تواصلية إثنية دائمة عليها، تختلف اختلافاً بيناً عن تلك العلاقة، علاقة الهوى، التي تنقضي بانقضاء «موضوعاتها»، أو في حالة الإخفاق الذي لا علاج له - بالسلب أو ببقاء الجرح مفتوحاً على الدوام أو بالموت. بالطبع هذا لا يعني أن العلاقة التواصلية المجسدة في «الحب الحقيقي»، حب العطف والحنان والمودة والرحمة، لا يمكن أن يطالها الانقضاء أو التراخي أو الضجر أو الملل أو النفور أو الزوال، فذلك كله ممكن بكل تأكيد، والذي ينظر حوله ويتأمل في تجسّدات هذا الحب يدرك ذلك تماماً، إذ إن هذه العلاقة تتعرض لشتى أشكال الخلل والاضطراب والتحول. والأسباب كثيرة، في مقدمتها أن معاني العطف والحنان والمودة والرحمة التي تؤسسها ليست معاني مجردة قائمة بذاتها أو خالصة لذاتها، وإنما هي معاني لا تنفك عن مجرى الأشياء ومعطيات الحياة المشخصة التي تتلبس وجود المشاركين في هذه «العلاقة - المؤسسة». ذلك أن مجرى الحياة المشتركة ينوء بالقيود التي تفرضها هذه العلاقة وبالمسؤولية الدائمة المترتبة عليها وبالميل الذي تولده رتبة الوجود اليومي. والقول إن «المسوغ الوجودي» لهذه العلاقة - وهو مكافحة الانفصال بالاتصال - ينبغي أن يحول دون وصول الأمور إلى هذه النتائج، قول وجيه، لكنه في حقيقة الأمر لا يستقيم

بإطلاق؛ لأن الأشخاص الذين اخترناهم ليكونوا موضوع حبنا الحقيقي، أو الذين أوقعنا «ضرورات لا دخل لنا فيها» في حبهم - وهذا ينطبق أيضاً على حالتنا معهم - يمكن أن «يُخلفوا وعودهم»، أو أن تبدي لنا الأيام منهم ما يحرمنا من نعمة الاتصال بهم ويوقعنا من جديد في وهدة الانفصال عنهم وما تحمله من حياة العزلة والفراغ والعدم وفقدان كل معنى للحياة. وفي مثل هذه الأحوال قد يصبح الانفصال نعمة تؤذن ببزوغ إمكانيات أخرى لاتصال يعين على مجابهة معطيات الوجود القابل والانخراط في طريق جديدة للحياة على نحو أبعد على البهجة. أما الذين أسعدهم الحظ إذ أوقعهم، اختياراً أو اضطراراً، في علاقات حب أصيل «موفقة» فإنه ليس عليهم إلا أن يفرحوا بنمط الحب الذي انقادوا إليه أو اختاروه، وأن يرجوا رحلة «سعيدة» - بمعنى أن تجري الأمور وفق ما يأملون، في حدود ما هو ممكن في هذه الحياة - فيقطعوا الطريق برضى، هم وجميع أولئك الذين وعدتهم الحياة بمباهجها وأنجزت وعدّها. لكن لا أحد يغفل عن أن لوعود الحياة تخوماً وحدوداً، إذ إن لحمة الحياة الدائمة التي قد تعدنا بها مقاديرنا أو تنسجها إرادتنا لا يمكن أن تظل على تماسكها واتصالها، لأنه إذا كان الاتصال هو «النزوع الطبيعي» للموجودات ذات الوعي والشعور، وأن هذه الموجودات تقيم الاتصال بالحب، فإن نسيج الوجود الأصلي ينزع بطبيعته إلى الانفصال وإلى الفراق، ومعركة الحب تبدو من المعارك التي يغلب على الظن «أن على الإنسان أن يخرج منها مغلوباً»، ذلك أن الوضع الزمني للإنسان والقدر الطبيعي الضروري النهائي للوجود يفضيان إلى الانفصال. وأولئك الذين وطّنوا أنفسهم على العيش في دائرة الاتصال الدائم يعلمون جيداً أن هذه الدائرة ستنتقطع في لحظة من اللحظات، وأن انقطاع هذه العلاقة التواصلية متعدد الدواعي والأسباب. فثمة الانقطاع بالإخفاق، إذ تنتصب في طريق الحب عوائق أو ظروف معادية لا تسمح له باطراد التفتح والدوام، أو تجعله حباً ممتنعاً، فيتهي إلى اللامبالاة أو الكراهية أو التحول أو الاستبدال أو الزوال. وثمة الانقطاع بالفراق لسبب من الأسباب المتعلقة بشخص المحب أو المحبوب، قد يتم الفراق من دون أن يبرح الحب مكانه، وقد يُجري الرحيل أحكامه فيقطع الزمان والمكان طريقه، أو يعجز هذان عن ذلك ويبقى الجرح مفتوحاً على الدوام والوجع عميقاً لا يفنى والأمل باللقاء حياً. وثمة الانقطاع بالخذلان، لعلّة في نفس «الخاذل» أو لأن الحب

لم يكن إلا وهماً وسراباً خادعاً، أو لانقضاء دواعيه النفعية، أو غير ذلك مما يبعث «المخذول» على الفراق وعلى طلب «الخروج من الكهف». وثمة الانقطاع بالموت: موت الحب، أو الموت بإطلاق. ومع ذلك فإن الحب الأصيل لا يمكن أن ينتهي على الرغم من كل المزاعم التي تطلق في أمر حتمية السلو، فمعنى «أن نحب» هو «أن نعاهد» (الآن)، أي أن نبقي على الإخلاص والوفاء. وحين قال أرسطو: «إن حباً أمكن أن ينتهي لم يكن يوماً حباً صادقاً»، إنما كان يدرك إدراكاً صميمياً جوهر الحب الأصيل. لا شك أن الحب الحقيقي يمكن أن يصادف عوائق تهدده على الدوام وتضعه على حافة الخطر وتعرضه لأحوال من اليأس، لكن الإرادة الصلبة والرعاية والمثابرة والمجاهدة والصبر يمكن أن تحفظه وتصونه وتحول بينه وبين أن يغذ السير في طريق «النهايات الحَدِّيَّة». ومع أن مفارقة الحب الكبرى تكمن في تناقض أحواله وترددها بين الألم والسرور، واليأس والأمل، والموت والحياة (زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ٣١٤)، إلا أنه في هذه الأحوال نفسها يظل، بما هو وفاء قائم، مصدر خير وحفز ورضى وسعادة لصاحبه، مثلما أنه يظل منبعاً للإبداع وأداة ناجعة لفهم العالم والتعاطف مع سائر الذوات الأخرى. وحتى لحظة الانقطاع فإن الحب هو الذي يجعل الحياة محبة جميلة ممكنة ذات معنى، وهو وحده - بعد الانقطاع - الذي يُمكنُ صاحبه من الصمود أمام اليأس والعزلة والعدم «إذ يبقى الإنسان وحده مع من يحب»، على الرغم من الحزن العميق الثابت الذي لا يفارقه. وثمة حقيقة لا بد لنا من أن نذكرها على الدوام وفي جميع الأحوال، وهي أن وجودنا الأرضي وجود مثلوم تلفه شتى وجوه القصور والنقص والعجز، وأنتا إذا لم نزود أنفسنا بآليات دفاعية ناجعة ونحن نحياه فإنه سيكون ثقل الوطأة عديم الجدوى. لا شك أننا نستطيع أن نتوسل، من بين هذه الآليات الدفاعية، بقوة المال أو الجاه أو السلطة أو الشهرة أو غير ذلك، لكن جل الذين يحظون بهذه السلطات «ينكسرون» مرة واحدة عند نجوم أي ثلم حقيقي في وجودهم، وعندما يجدون أنفسهم وحيدين أمام الحدث. إن الذين لم ينعموا بالحب الحقيقي في حياتهم لن يقدروا على اجتياز المفازة برضى، وسيحمل لهم انكسارهم عذاباً أليماً، أما خيبة أملهم فلن تكون أقل ألماً وعذاباً. وذلك هو معنى ضرورة الحب وأمره المطلق في تسوية الوجود وفي التواصل.

بيد أن علينا أن نفر بأن الحب، بأشكاله المختلفة، ليس هو الأداة التواصلية الوحيدة الممكنة للإنسان في مواجهة الوجود وهاجس الانفصال وفي تحويل الوجود الإنساني إلى وجود مفعم بالراحة والرضى والرجاء، فثمة علاقة تواصلية أخرى بينها وبين الحب وشائج قوية، وعليها تقوم روابط وجودية عميقة أصيلة لا تقف عند العلاقة الإنشائية، كالحب، وإنما تجاوز ذلك إلى علاقة متعددة الاتجاهات والموضوعات والطبيعة، تلك هي علاقة الصداقة.

ليس سراً أن كثيراً من الناس لم يعرفوا الحب، أو أنهم لم يعرفوا منه إلا مُتَعَلِّقَه الجنسي، على نحو من الأنحاء، أو بعض أشكاله الطبيعية المرتبطة بمتعلقات الإنجاب، كحب الأب أو الأم أو الأخ أو الأخت أو الابن أو الابنة أو الأقارب ومن هم على شاكلتهم، وليس لأحد أن يلومهم لذلك، فإنه «لا تثريب عليهم»، فالحب «شيطان» لا يتلبس بجميع الناس، حين يكون من محبة الهوى، وهو بلسم لا يعرفه إلا من بلغ درجة من الشفافية الإنسانية حين يكون من الحب الحقيقي أو الأصيل. لكن لا عذر لأحد يقول إنه لا يعرف شيئاً اسمه الصداقة، أو إنه يعرف ذلك لكنه لا يرغب فيه لما يترتب عليه من متعلقات وأحكام. طبعاً هذا شيء وتقرير القول بامتناع الصداقة شيء آخر، فليس كل الناس كأبي حيان التوحيدي أو جميل بن مرة وغيرهم ممن خبر الأغيار واكتشف أنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق، وأن «الانفصال» من ثَمِّ هو الحالة الطبيعية المشروعة في العلاقات الإنسانية. ومع ذلك فمن المؤكد عند جميع الناس أن إدراك حد الصداقة ليس أمراً ميسوراً، وأن خيبة أمل الناس في هذا الوجه من العلاقة التواصلية عظيمة. وليس من الضروري أن نعود إلى العصور الدارسة لتبئين صعوبة الواقعة وعسرها، فكل شيء حولنا ينطق بذلك ويصرخ. والحقيقة أن التعريف «الذي لا يطاق» الذي حدّ أرسطو به الصديق - إذ ذكر أن «الصديق آخر هو أنت»، أو «هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك» - يقف منذ البداية عقبة كؤوداً في وجه هذه العلاقة وإمكانات تحقيقها، إذ من الواضح أن مثل هذا الموجود عسير التحقق. وقد ساق التوحيدي على لسان النوشجاني أن «الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود»، فهو صحيح «من ناحية العقل»، أي من جهة ما هو ممكن عقلياً، أو من جهة ما هو «مثالي»، لكنه غير صحيح من جهة «عالم الحس»، أي من جهة ما هو واقعي. وإذا كان «الفيلسوف» قد ذكره على الرغم من أنه

«لا حقيقة له» فذلك لأنه «قصد بهذا الحد المبالغة في الحس على توخي الصديق لصديقه حالاً لا يكاد يفصل بينهما في إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكرامية ومرضاة. فإن هذا الحد إذا لحظ أفقه العلي سلك إليه بالهمة الشريفة والعزيمة التامة والحد البليغ والاجتهاد المستخرج للوسع، فيكون ذلك داعية إلى الغاية التي كلما قرب منها كانت الحال، أعني الصداقة، إلى الحقيقة أقرب، وعليها أشمل، ولشرائكها أجمع، وعما يخالف هذه الصفات أبعد» (المقاييسات، ٤٤٩ - ٤٥٠). والواقع أننا في حدود هذه «النسبية» نستطيع أن نقر لهذه «الحال» وضعاً مشروعاً في سلم العلائق التواصلية التي تردنا إلى ضرب من العلاقة التبادلية بين الأنا والأنثى والآخرين، علاقة مفعمة بالمعاني العاطفية والروحية والأخلاقية، تأذن، إذا ما قدر لها أن تنتشر انتشاراً واسعاً، بأن تجعل من جماعة ما أو مجتمع ما جماعة مؤتلفة اتِّلافاً طيباً أو مجتمعاً ذا لحمة باطنية متماسكة.

الصداقة شكل من أشكال الحب، حب الآخرين لا حب الذات، فهي «غيرية» وعطاء، لا «أنانية» وحجب، على الرغم مما يمكن أن يوحي به الحد الأرسطي لها، إذ يفترض أن توحدنا بالآخر إنما يعني حبنا لأنفسنا. فالحقيقة هي أننا إذ نبذل الوسع في أن يكون لنا أصدقاء إنما نطلب «وجوداً ممتلئاً» نحرر به أنفسنا من ألم الوحدة في العالم. إن الإنسان الذي يطلب الصداقة يعني تماماً حدود وجوده الفعلية، وأن قدرته على العيش في العالم تتعاضد وتتدعم بها. فالأصدقاء يزودون جذورنا بالقوة على الصمود وعلى المقاومة وعلى الاستمرار، ويضيفون على حياتنا الذاتية والعامة فرحاً ومعنى كالحب تماماً. الصداقة وجهٌ جوهري «للوجود في العالم - مع»، وتجلُّ لإرادة الحياة، وإجابةً عملية عن قصودنا ذات الأبعاد الإنسانية. وهي حين تعبر عن متطلباتها في الآخرين لا تهدف إلى «امتلاك» هؤلاء الآخرين - مثلما هو حال الحب الاحتيازي - وإنما تهدف إلى بناء علاقة مشاركة أصلها تساوي الأطراف وتبادلها لمعانٍ روحية أو أخلاقية أو وجدانية أو مادية. الصداقة تتجه بطبيعتها إلى «الاتصال» بالأنثى وبالنحن، لكنها لا تبحث عن إلغاء وجود الآخر في الذات، وإنما هي تقر للآخرين بوجودهم المتفرد الكامل وتكرس هذا الوجود وتحترم كينونته الخاصة؛ لأنها حين «تختار» تختار «الثقة»، التي لا تعني فقط أننا نؤمن بالآخر وإنما تعني أيضاً أننا نستطيع أن نستند إليه ونعتمد عليه في صمودنا على حلبة الوجود.

ولهذا فإن الصداقة وجدت لتدوم حتى حين ينأى المكان بأطرافها وتتصب الجبال والمحيطات والقارات حائلاً دون لقاءها. وكذلك هي تستند إلى الوفاء والإخلاص وطلب خير الآخر، وتوجب لهذا كله الرعاية والاهتمام. ولأنها كشف دائم عن كينونة الآخر واكتشاف مستمر لمخزونه الوجداني ولمادة الخير فيه فإنها تنشئ الديمومة وتعلق بآمر البقاء. قد يستنفد الحب مخزونه الانفعالي ويفقد سمة الكثافة أو الاشتداد والاستمرار أو الديمومة، لكن الصداقة لا تستنفد ذلك لأنها غير مرتبطة في جوهرها بما ترتبط به علائق الحب من قسر وواجب ورغبة جنسية. لا بل إن علائق الحب نفسها حين يكتنفها الضجر والملل والسأم والضييق لا تجد لها من منفذ إلا في الصداقة. ومشهد الحياة يقدم لنا بلا توقف أحوال المحبين الذين تحولوا إلى أصدقاء، على الرغم من تعذر مثل هذا التحول في كثير من الحالات. بكل تأكيد يمكن لاتجاه السير المعاكس أن يحدث أيضاً، حين يتعلق الأمر برجل وامرأة تصل بينهما علاقة صداقة، فتتحول الصداقة إلى حب، إذ تتولد لدى الاثنين عاطفة تشتد لتحدد لنفسها مطالب من نوع آخر. والحقيقة أن ذلك ليس سبباً للاعتقاد بامتناع «الصداقة» بين الجنسين ولقصرها على أفراد الجنس الواحد؛ لأن الأنماط «غير السوية» من العلاقات تنشأ بين أفراد الجنس الواحد أيضاً. ومع ذلك لنكن واقعيين ولنعترف بأن الصداقة لا يمكن أن تتزيا بزي الأثرة المطلقة، بلا شروط وبلا حدود، فمن المؤكد أننا لا نطلب «الصديق» لذاته ولذاته فقط؛ لأن كل مناشطنا وأفعالنا مرتبطة بحاجاتنا ورغباتنا، شئنا ذلك أم أبينا. وإذا كنا نسلم بأن الصداقة المحبوبة هي تلك التي تسمو بأصحابها في معارج الخير والكمال وجملة «القيم العليا» التي ينشدها الإنسان «المتحضر»، وبأن الصديق الحقيقي يؤثر صديقه على نفسه ويضحى من أجله ويصنع الأعاجيب لخيره وسعادته، تماماً مثلما يصنع المحب لمحبوبه وأكثر، فإن الواقع يشير بإصبعه إلى أن جملة مناشطنا محكومة باللذة والرغبة من جهة، والمنفعة والمصلحة من جهة أخرى، وأن جل الذين ينسبون أنفسهم إلى صداقتنا ليسوا كذلك في حقيقة الأمر. لكن لا أحد يقر بأنه يصادقنا لأنه يجد أننا يمكن أن نكون مصدر لذة أو منفعة له. وكل من يدعي الصداقة يؤكد على الدوام أن صداقته «منزهة» عن كل غرض نفعي أو مادي، وأنه إنما يبغي هذه الصداقة لأسباب أخرى: فكرية، أو عقدية، أو «جمالية»، أو وجدانية، أو لضرب من «المشاكلة»

الروحية التي يقدّر أنها تجمعها بمن يختاره صديقاً له. ومن واجبنا، في حال الصداقة، أن ننتبه إلى أن مبدأ «الاختيار» مبدأ جوهري في الصداقة، خلافاً لما هو الحال في «الحب»، خصوصاً حب الهوى، إذ يفرض الحب ذاته قهراً واضطراً ويغلبنا على أمرنا وعلى مقدراتنا. الصداقة «تختار»، وهي تختار بروية وتقدير ووعي. بكل تأكيد هي يمكن أن تخطئ - وكثيراً ما تخطئ - لكن «المبدأ» يظل مستقيماً، أعني أنها اختيار لا اضطرار. والصداقة تطلب «المبادلة»، فمن لا يستجيب لإيماءاتها وحركاتها ومبادراتها تلفظه على الفور. لا شك أن الحب يتطلب ذلك أيضاً، لكن ليس في جميع الأحوال، إذ قد نُحب، ولا نُحَب. ومع ذلك فإننا، إن كنا كبار النفوس ذوي مروءة، لا نلفظ هذا الذي لا يبادلنا الحب، ونظل في حالة انتظار عقيمة أو خلاقة، أو نتعلل بما تعلل به أوغست كونت من قول كلوتيلد دي فو «إنه أجدر بالإنسان أن يكون محباً من أن يكون محبوباً»، أو نلوذ بحبنا بعيداً ويمضي كل واحد في حال سبيله مستجيباً لنداء قَدْرِهِ. في الصداقة رفعة وسمو ووقار وكرامة، وفي الحب - والحب البائس على وجه الخصوص - هوان وذل وضعة.

ومع ذلك فإننا في الصداقة، مثلما نحن في الحب في الغالب الأعم، إذا لم نبذر لن نحصد، وإذا لم نذهب إلى الصديق فإنه لن يأتي إلينا، وإذا لم نبذل الوسع في رفع العقبات والمتعلقات الضارة التي يمكن أن تعترض سبيل الصداقة فإنها لا يمكن أن تدوم. فطابع الديمومة فيها متعلق بإرادة التنمية والرعاية والصون. وإذا كانت الصداقة في جوهرها رعاية واهتماماً وحرصاً ومحبة، فإنها أيضاً صاحبة مبادرات، إذ هي لا «تتدخل» في السراء فقط وإنما في الضراء أيضاً. فهي تقيل العثرة وتحمي من الخوف وتمد يد العون، ولا تتردد حين تدعو «الحاجة» إليها، سواءً أكانت هذه الحاجة معنوية أم مادية. إنها تساعد وتصغي وتعاطف وتهتم وتعطي من نفسها. وإذا كان صحيحاً أنها تفقد كل دلالتها وقيمتها إن هي استندت إلى مبادئ اللذة والمنفعة وتقومت بها، وأنها لا تكتسب كل قيمتها ومعناها إلا في الخير والغيرية وحب الصديق لذاته، أي من أجل ذاته، ولأنه يستحق أن يصادق أو يُحَب لأنه «أهل لذلك»، فإنه من الواجب الاعتراف بأن واقع الأمور يجري في الغالب الأعم على خلاف ذلك. فإن المبادئ التي توجه الناس اليوم - ولست أرى سبباً واحداً يجعلني أعتقد أن الأمر كان على خلاف ذلك بقدر كبير في الأعصر الماضية لا عندنا نحن ولا عند الآخرين - هي

مبادئ اللذة والمنفعة والخير الخاص. يطلب معظمنا صداقة الآخرين لخير يمكن أن يجنيه عندهم فإذا لم يجده لديهم وجهه وجهه إلى غيرهم. ويتعلق معظمنا بما يفخر أو يتبجح بأنه صديق له لرغبة أو لحاجة في نفسه فإذا قُضِيَتْ له وظن أنه لن يحتاج إليه من جديد هجره هجراً غير جميل، وذهب ينشد خيرات جديدة عند غيره متسلحاً بآلة حادة سبق أن تكلمت عليها، هي آلة النفاق. والوصوليون والانتهازيون الذين يلبسون مسوح الأصدقاء وثوب الصداقة يتكاثرون بأعداد تخرق الخيال، وتسمح لهم اللغة الزائفة ومظاهر التكريم الخادعة بالوصول إلى مبتغياتهم. ومن يتصدّ بالنقد لهم ولمن يتمسحون به يعرض نفسه للخسران المبين. لقد ألحق هؤلاء وغيرهم بمعنى الصداقة أضراراً بالغة. وإذا كان الغلو في الجنس قد ألحق الضعف بالحب، فإن النفاق قد ألحق الضعف بالصداقة وبأصل «الثقة» الذي تقوم به. وفي الحالتين فإن التواصل هو الضحية وهو المصاب.

ليس القصد أن نتوسع في مختلف وجوه هذه العلاقة التواصلية التي اسمها الصداقة، مثلما أنه لم يكن القصد أيضاً أن نتوسع في تلك العلاقة التواصلية التي اسمها الحب. ولم تكن الإفاضة في بعض وجوه هذه العلاقة وتلك إلا على سبيل التذكير الجدي بهما ولغاية صريحة هي المبادرة إلى بث استراتيجية معرفية واعية بالمعاني الجوهرية لهذه الأحوال، وإلى الإبانة عن طبائع هذه العلاقات وعن دلالتها القصوى في تقويم الوجوه البنائية للروح التواصلية في حياتنا العربية التي تتفجر مظاهر خيبة الأمل في كل جنباتها. لقد فقدنا في العقود الأخيرة معاني هذه الروح، فقدنا معنى الحب حين لم نعد نتبين فيه إلا احتياز منافع ذاتية خالصة لوجودنا الزمني العابر، وفقدنا معنى الصداقة حين لم نعد نفهم منها إلا تبادل خيرات مادية وتحقيق أهداف محدودة تتعلق بنا وحدنا. غاضت من ملامح وجودنا عوارض الهوى لشعوبنا وللمثل والقيم التي كان يمكن أن تكون مبدأً لتقدمها. نتلفت حولنا فلا نجد إلا الحب الممسوخ الذي لا يعرف لنفسه غاية سوى اللذة العابرة أو إطفاء لهيب الهوى الممض أو إدراك المنفعة الفورية. ونتفحص الرجال والنساء الذين يترددون ويتقلبون بين مظاهر الصداقة وتلهج ألسنتهم بفصائلها وحقوقها، لكننا ما نلبث أن نراهم وقد انفض بعضهم عن بعض، وحين نبحت عن العلة نراها، بلمح البصر، في انقضاء اللذة أو الحاجة أو المنفعة. لا خفاء في أن خواء نفوسنا من المعاني الباطنية

العميقة وتعريها عن القيم الإنسانية الرفيعة وتعلقها بوجوه الحياة اليومية
التافهة، وأحوال أزمة الآفاق المسدودة، كل ذلك يدفع في هذه الطرق التي
لا تفضي إلى شيء. ولا يجهل أحد أن جفاف نسخ التاريخ وعقباته الذاتية
الكؤود والوجوه اللإنسانية التي اخترعتها وعززتها رغبات القوى المحركة
له ومنافعها، تفعل فعلها وتنشر آثامها. وليس بمنكور أن الحداثة الذرائعية
«الخارجة عن السكة» قد ابتلعت المياه وجففت المآقي وأغلقت الأرواح
والعقول وأنضبت المشاعر الوجدانية، وأن العلائق التواصلية الطيبة قد
وقعت ضحية كل هذه القوى والأشكال المدمرة: في الآفاق العربية، وفي
المجتمعات القطرية، وفي الأسر، وفي حياة الأفراد. فهل ثمة سرٌّ في دعوى
القول إن إعادة بناء هذه العلائق التواصلية هي أحد المفاتيح الصعبة لفك
أسوار التقاطع ولكسر حواجز اليأس؟

خاتمة

حوار مع اليأس

لم يكن «التدخل العربي» في التاريخ «مغامرة» من المغامرات، وإنما كان «مشروعاً» حقيقياً نال أصحابه من الدنيا حظهم. ولست أدري إن كان هذا الحظ أوفر أو أقل مما كانوا يستحقون في ذواتهم وأفعالهم، لكنني أميل إلى معتقد ميتافيزيقي صريح يقع في «المنطقة الحرام» بين أفق الواقع وأفق الغيب، هو أن «اللطيف» الإلهي قد عدّل من تقصيرهم وأسهم إسهاماً بالغاً في التمكين لهم في الأرض، وفي حفظ الوجود لهم على الأحوال التي نشهدها في هذه العقود الأخيرة من القرن. لكن من الذي يضمن أن هذا «اللطيف» - إن كان قد فعل حقاً في ذلك الاتجاه الذي تحقق - سيظل فاعلاً في هذه الأحوال وراعياً لها في التاريخ القابل؟ إذ قد تكون قضية أهل التقى والدين - وهي أن الله حفظهم لحفظ دينه - صائبة. وطالما أنهم قد ساروا، وفقاً لكلمة الجاحظ الفذة: «في طريق التمرد على الله»، فلن يعود ثمة أي مسوغ لبقاء الأحوال على ما جرت عليه، ولن يتبقى أي حائل يحول بين الله و«رفع العلم»، الذي لا يمثل في النهاية إلا «رفع الدين» ومتعلقاته من عالم الغي والضلال. أما النظر «الطبيعي» الخالص فيقول إنهم قد أوصلوا الأمور إلى الحافة، وإنهم قد ساروا أشواطاً بعيدة في طرق لا تفضي إلى شيء، متوسلين بذلك «فطري» لا يميز كثيراً بين الطرق الآمنة المجدية والطرق غير الآمنة غير المجدية، ومتوجهين أو موجّهين بقوى ورغبات ومنافع لا رادع لها ولا ضابط.

والحقيقة أنه ليس لدي أي سبب يدعوني إلى أن أغض الطرف عن دواعي اليأس ومسوغاته، أو أن أقلل من خطورة الوقائع التي تشر في الأفق جيوشاً من العواصف والأعاصير والسحب المظلمة. وفي اعتقادي أنه لا يهون من شأن هذه الأمور إلّا أولئك الذين اتسعت دنياهم وأخذوا منها حظوظاً وافية تزيد كثيراً عما يستحقون. وهم ليسوا قلة قليلة، لكنهم إذا ما قورنوا بجملّة أعضاء جماعاتهم ومجتمعاتهم كانوا ثللاً وشرائح لا تمثل إلّا مقادير هزيلة

ضحلة من مقادير تلك الجماعات والمجتمعات التي «ترفل» في ثياب العوز والحرمان والضنك.

وأنا أقدر، قبل كل شيء، وعلى الرغم من كل الآمال التي عقدتها على إمكانية إحداث تعديلات بنوية ثقافية في الذات العربية - من جهة ما أسميناه بالعقلية أو من جهة ما يدخل في باب «الفعل» - بأن البنى الصلبة المتأصلة في هذه الذات ليست مما يسهل تدبر أمر تعديلها أو تغييرها في المدى المنظور. لست أشك، من حيث المبدأ، في أن ما نسميه بالعقل العربي أو العقل الإسلامي ليس ذا بنية راسخة ثابتة ثبوتاً جوهرياً، لكن عوائده وتحديداته الوضعية التاريخية المستمرة في جملة وجوه الحياة اليومية ليست مما يتيسر تعديله أو تجاوزه في زمن قصير. ومن باب اليقين أن كثيراً من النظم السياسية الاجتماعية الراسخة في العالم العربي لا تريد لهذه العوائد والتحديات أن يطالها أي تعديل أو تغيير، على الرغم من دعاواها المضادة ظاهرياً. وحين ننظر في شرائح المفكرين والمنظرين والمثقفين ونتفحص أنماط سلوكهم الفعلية نصاب بذعر شديد، فهؤلاء الذين يعقدون الندوات والمؤتمرات، وأولئك الذين يتجولون أو يقيمون هنا وهناك ناشرين علمهم ونصائحهم وعظاتهم وأطروحاتهم ومشاريعهم أو منظوماتهم الفكرية، غارقون فعلياً، في الغالب الأعم، في شتى أشكال الانحراف والخداع والزيغ، هم يسخرون ذكاءهم وعقولهم «المستنيرة» لتسويغ أرواً الأوضاع وأخسها، أو لإلحاق أشنع ضروب الأذى والقمع والجور بمن لا يجري طبق جريهم و«لا يبصم لهم بالأصابع العشر». وأولئك الذين ينشدون إصلاح العقل المعوج والذات المعطوبة ينحازون إلى أكثر أساليب العمل عوجاً ويمارسون أفعالاً عارية عن النزاهة تماماً حتى في مجال العقل والعلم. وأولئك الذين يتصدرون للدفاع عن الحريات والديمقراطية والعدالة وجملة القيم العليا يرقصون على كل الحبال وتفضح مواقفهم عقولاً «مدجنة» وأفعالاً نصبت بينها وبين النزاهة حواجز غير قابلة للاختراق، وثمة بينهم من يتثنى ويتلوى مداهنأ، لأسباب دنيوية تافهة، حتى أولئك الذين يناصبون أغلى وأعز القضايا والقيم عندهم عداءً مريباً وكراهيةً قل لها مثيل. وحين يتعلق الأمر بمؤسسات ثقافية وجدت لرعاية الإبداع ولبث المعرفة ونشر العلوم وللخير العام فإنها تتحول في الغالب الأعم إلى خدمة النرجسية الذاتية والمنافع المباشرة للقائمين عليها، وتتمثل على وجه السرعة في شتى مناشطها وأفعالها أحوال الزيغ والرياء

والبعد عن النزاهة. أما النظم التربوية التي يفترض في أن ما تقصد إليه يتمثل في البناء والتنوير وتنمية أدوات الإبداع فإنها لا تُنشئ عملياً إلا عقولاً ضحلة ونفوساً هزيلة خاوية من كل معنى أو حس. ومن غير المستغرب على الإطلاق أن نجد في حالات كثيرة، أن القائمين على إدارة السياسات التربوية والثقافية الدنيا أو العليا هنا أو هناك هم من الغرباء عن هذه القطاعات، أو ممن حرموا قوة الخيال الخلاق وكانوا مما يجري من تطور كونيّ فيها في الأطراف القصية والتخلف المهني الفاضح. وليس من الضروري الاسترسال في ضرب الأمثلة والإبانة عن المفارقات الخارقة في جملة هذه المناحي، فالحال كوميديا يومية دائمة. ليس ذلك مما يسوغ الرجاء. وقد تكلمت وأسرفت في الكلام على الكينونة الأخلاقية المعطوبة وعلى جيوش الزيف والتفاق والرياء والراقصين على كل الحبال. وإذا استذكرت ذلك من جديد فلاسّم من جديد بأن دواعي اليأس أكبر من آمالنا ورجاءاتنا في هؤلاء المصلحين والمثقفين والمفكرين المدهنين الذين يلقون علينا كل يوم وليلة دروساً في التنوير والإصلاح والنهضة وهم يعملون لخيرهم الخاص أو لترجسياتهم أو للإثراء أو للتجارة بالقضايا الوطنية والقومية.

وما الذي نستطيع أن نرجوه في معركة السباق الحضاري الجارية على قدم وساق؟ ما الذي يمكن أن يحررنا من مشاعر الإخفاق والهزيمة والخسران قبالة ظفر الحضارة الغربية وهيمنتها وزحفها المستمر بالعشية والإبكار؟ لقد تحطمت «الدائرة المغلقة» التي كنا نرجو أن نتعلق بحبالها، لتسور جدراننا وتحميننا من عوادي العالم الخارجي وتبعث فينا الأمل الكبير في الاكتفاء الذاتي وفي بناء عالم حضاري قائم بذاته مستند إلى قواه الباطنية جدير بمضاهاة العوالم الحضارية الأخرى. ما الذي لحق بما أسماه كثيرون «الموقف الحضاري» الخاص المتميز؟ لا شيء مما كنا نرجو. لقد جفت عيdan الحضارة ولم يبقَ في ساحة الوجود الحي إلا حضارة الحداثة الغازية المنتشرة بلا توقف ليل ونهار. وإزاء تقنياتها الرهيبة وأدواتها السمعية والبصرية المغرية العاتية باتت كل قوى الصمود المضادة هزيلة ضحلة عاجزة. وأين هي القوى العربية الذاتية التي يمكنها أن تصمد أمام الزحف الساحق لحضارة الحداثة ومتعلقاتها؟ وحين نقر، راضين أو كارهين، بأن مفهوم «العالم العربي الموحد» قد أصيب إصابة بالغة - على الرغم من كل دعاوى وآمال أصحاب المؤتمرات القومية العربية الذين نعرف تماماً أن

بينهم وجوهاً «مُدَجَّنة» ترقص على كل الحبال وتعيش على المداينة والزيف وعلى سياسة إرضاء ذوي السلطة والمال والجاه، مثلما أن بينهم أشخاصاً يرددون ليل نهار أناشيد الحرية والديمقراطية والعدالة والوحدة العربية بينما، هم في واقع الأمر ليسوا أكثر من مخلفات فاشستية أو صنائع لأنظمة استبدادية صريحة لا تعرف للعدالة والحرية أي معنى سوى الطاعة والقمع والتسلط - فإننا نجد أنفسنا ملزمين بالارتداد إلى الخصوصيات الإقليمية أو القطرية المقيتة التي يمتنع الاعتماد عليها في أي تأسيس جديد لمفهوم الأمة الواحدة أو العالم الموحد.

وحين يُغذُّ العالم العربي بأسره السير في طريق المصالحة التاريخية الكبرى مع الدولة اليهودية في ظروف غير مواتية وأحوال غير آمنة فإن علينا أن نتوقع لمستقبل هذا العالم قدراً غير محدود من المخاطر الاقتصادية والسياسية والثقافية الحقيقية، وأن نوطن أنفسنا على التقابل مع أحوال لسنا في ظروفنا الراهنة وطرائقنا السارية في النظر وفي العمل أكفاء لها أو أنداداً. وإذا كانت الإرهاصات الحالية المضطربة للواقعة لا تأذن بتشكيل أفكار عملية واضحة منظمة للمستقبل فإن كل شيء يدعونا على الدوام إلى توجيه جملة فاعلياتنا الفكرية والعملية لمتابعة الحدث والنهوض بما تقضي به تطورات اللاحقة ومصيره الآتي صوناً للوجود وضماناً للمستقبل، وإلى أن يكون منا على الدوام على بال أن الدولة اليهودية ليست خالصة لدعوى «السلام والمصالحة التاريخية العادلة»، وأن في أحشائها قوى شوفينية جهنمية وثيوقراطية «أصولية» يمكن أن تنجح، في ظروف مواتية غير متوقعة، في أن تقلب الموازين وتنقض على «آمال» جميع أولئك الذين أسلمهم «مشروع السلام» إلى أحلام لا ذة أو وهمية. ولعله أن يكون لمثل هذه الانقلابات «الأصولية» المفضية إلى حافة الخطر الحقيقي آثار حميدة في الارتداد من جديد إلى دينامية الكينونة العربية الشاملة، وإحياء مفهوم العالم العربي الموحد والأمة العربية الواحدة بما هو «غائبة» فاعلة تحفز عليها حفزاً حقيقياً مخاطر الوجود المائلة «على رؤوس الأشهاد».

وليس لأحد أن ينكر على أحد غيره اعتقاده بأن خلاص هذه الأمة لا يمكن أن يتحقق إلاّ بإنفاذ مشروع إسلامي شامل تتجسد فيه أحكام الدين وقواعده وأهدافه. لكن الجزم المتصلب بأن هذا التحقق لا يمكن أن يتم إلاّ

بالعدول عن صيغة التواصل الرحيمة والموعظة الحسنة والحوار والإقناع، وبالتحول إلى صيغة سياسية راديكالية مضادة للأفراد والمجتمع والأنظمة السياسية القائمة والعالم الخارجي، فلا ينجم عن ذلك إلا «تقابل» جذري عنيف ينذر بالإبادة التامة لهم ولكل من يقاربهم في السير في هذه الطريق، وينشر في العالم صورة «عدوانية» للإسلام نفسه، تغذيها أجهزة إعلام مبرمجة أصلاً لتشويه هذا الإسلام ونقله إلى متحف التاريخ - لا يمكن أن يفضي إلّا إلى اضطراب الآمال على النحو الذي تشهده هذه العقود المتأخرة، وإلى ضيق الأمانى واتجاه المطامح والغايات إلى دائرة التهلكة والفعل المهدد على الدوام.

أما دواعي اليأس التي يولدها انسحاب العلاقات التواصلية الوشيعة بين الدوائر العربية المختلفة بسبب الأحداث العدائية العميقة التي شهدتها العقد الأخير من هذا القرن وصعود الخصوصيات الإقليمية أو القومية أو الوطنية، وتلك التي يسوغها تراجع قوى التواصل والاندماج واشتداد النزعات الفردية التي تنشد الخير الخاص لأصحابها فحسب، وتنامي قوى القطاعات العشائرية والقبلية التي لا تكثرث بمفاهيم الشعب والأمة والوطن - فمن شأنها أن تصيب في الأعماق رؤانا وآمالنا في قدر أمة تسودها علائق تواصلية تيسر سبل الالتحام والدمج والالتقاء الصميمي. وبطبيعة الحال ستصبح الأمور أكثر سوءاً وشرأ إذا ما نجحت القوى الدنيوية والذرائعية والنفعية في أن تحول علائق التواصل بين الأفراد في مستويات الحب إلى علائق لبييدية أو نفعية خالصة ترفع أسباب التواصل والالتقاء بين ذرات المجتمع وأطرافه المختلفة، خصوصاً بين الجنسين. لأن مجتمعاً يجهل أفراداه الحب الحقيقي لا يمكن أن يقدر له أي سبب من أسباب النجاح الدائم حتى حين يصبح مجتمع رفاهية وخير مادي عميم، وهو أمر بعيد عن جملة أقطار العرب وديارهم. إن مجتمعاً لا يعرف أفراداه الحب هو مجتمع محكوم عليه حكماً مطلقاً بالعزلة والانفصال والوحدة والقلق والاكتئاب.

ما جماع هذا كله؟ ظاهر الأمر أنه ليس له من معانٍ سوى معنى واحد، وهو أننا قد ألقينا جميع أسلحتنا وتخلينا عن كل أسباب المجابهة أو المقاومة، وسلمنا لليأس بكل دعاواه ومسوغاته، ولم يتبقّ علينا، موافقة لهذه النتيجة، إلّا أن نُعيد أنفسنا للأفول والزوال والاندثار، على طريقة ابن خلدون الدرامية

ومنطقه المشؤوم. لكن الأمر لا يمكن أن يكون أبداً على هذا النحو. وهو أيضاً لا يمكن أن يكون على النحو المقابل. أي على النقيض من ذلك تماماً. فالخلود إلى الآمال العظيمة والرجاء الراسخ والأمل الفسيح والثقة المطلقة والتفاؤل الذي لا حدود له، كل ذلك ليس مما يدخل في باب النظر الواقعي. فمن المؤكد أن العقلية العربية ليست عقلية «سوية» تماماً - بالمعنى الطيب للكلمة، لا بالمعنى السيكولوجي أو السايكاتري - لأنه إذا كان صحيحاً أننا نستخدم عقولنا استخداماً طبيعياً عادياً فإنه صحيح أيضاً أننا نستخدمها في طرق غير سديدة، أعني في خدمة أهوائنا ورغباتنا ومنافعنا الشاذة. ومن المؤكد أيضاً أن الكينونة الشخصية العربية ليست مثلما يصورها القوميون العرب الأظهار، أو الشوفينيون الذين يُغْلون من شأنها ويجعلونها من كل الوجوه فوق أية كينونة إنسانية وأخلاقية أخرى، فالمثالب والنقائص والخلل فيها وقائع لا تخفى على أحد. ومن وجه آخر سنكون قصيري النظر تماماً إن نحن اعتقدنا أننا، اليوم، مالكون لحضارة عربية أو إسلامية حية قادرة على مضاهاة حضارة الحداثة ومتعلقاتها والوقوف منها موقف البديل الناجع أو الرديف المتمم الذي لا يتطرق إليه الشك أو الريبة، فالحقيقة هي أننا لا نملك شيئاً من هذا كله، وليس لدينا في واقع الأمر إلا تاريخ انصرم وبعض الوجوه الحية من تراث عظيم انسحبت وجوه كثيرة منه بحكم ارتباطاتها بأوضاع زمنية تاريخية تجاوزها التقدم التاريخي والإنساني. ويتعلق بهذا أننا نكون واهمين كل الوهم إن نحن ظللنا متعلقين تعلقاً مطلقاً بالمفهوم التقليدي للقومية العربية وللأمة العربية الواحدة، فالواقع تحول تحولاً عظيماً على هذا المفهوم، والذي يجري الآن أننا أمام دوائر وجزر عربية تحاول أن تجذّر وتؤسس خصوصياتها الوطنية أو القطرية، ولا يقبل أي منها التنازل بشكل شخصي أو موضوعي أو طوعي عن هذه الخصوصيات، إذ ذلك يعني نزول الفئات الحاكمة فيها عن السلطة السياسية وانخلاعها عنها لفئات أخرى محلية أو عربية واقعة خارج الدائرة الخصوصية لهذه الدولة أو تلك. وذلك أمر غير وارد على الإطلاق. ولا أحد يعتقد أن أيّاً من النظم العربية الاجتماعية السياسية القائمة في العالم العربي اليوم يمكن أن يصادر وجوده لمصلحة صيغة اندماجية تلغي كينونته ومصالحه الذاتية الخالصة. أما لازمة «القومية العربية» والأمة العربية فقد تحولت إلى مجرد «عادة» شكلية يعرف الجميع، وفي مقدمتهم الناطقون بها، أنها فقدت حسها القديم ومعناها العزيز وأنها

تحتاج، كي تبعث حقاً من جديد، إلى ظواهر خارقة غير متوقعة.

تلك، بكل تأكيد، حال مؤسسة مريرة، وشأننا معها شأن عظيم. سيكون بعضنا معلقاً بين اليأس القار والرجاء المأمول. وسينفض بعضنا يده تماماً من المسألة ويسلم بالهزيمة الكاملة وبالخسران المبين. وسيتردد بعضنا بين رواقية الاحتقار للواقع وملحمية النضال الذي لا يعرف الحدود. وسيتعلق بعضنا بنظر «خلدونى» في حتمية الهرم والزوال، بينما يرجع آخرون إلى نظريات هيرقليطس والرواقيين والغزالي ونيتشة في «العود الأبدي» أو في «الإحياء القرني». وسيصر كثيرون على أن الأمور بيد (الرحمن) يقلبها كيف يشاء، وأن الفوز الثابت الأكيد هو للمؤمنين وحدهم. إن الخيارات كثيرة، وهي في حقيقة الأمر ليست إلا «خيارات» تجسد «أفعال إيمان»، أو «وقائع إيمانية»، أو محصل ملاحظات مبتسرة غير قابلة للتحقيق أو «التحقق». وليس بعضها، من جهة الواقع واليقين، أولى من بعضها الآخر وأحق بأن يتبع. لكن ما لا يتطرق إليه الشك عند كل أحد هو أنه لا أحد يتمنى الدمار لنفسه أو الاندثار لذويه وأقرانه وجماعته وأمته، فكلنا نبغي «الوجود» والاستمرار في هذا الوجود، نحن ومن نحب. ومع أن أحوال التواصل بيننا ليست مما يبعث على الغبطة كثيراً إلا أننا جميعاً نعي أو ينبغي أن نعي أنه لا غنى لنا عن هذا التواصل، لأن احتقاره أو التهوين من شأنه أو عدم الاكتراث به سيلقينا عاجلاً أو آجلاً في غياهب العزلة والقلق والخوف والاكتئاب. فإذا كان حتماً علينا أن نبذل كل الوسع في بعث الحياة في أوصال التواصل - لأن بقاءنا مرهون بذلك، وبذلك وحده من هذا الوجه من المسألة - فإن كل الخيارات «العدمية» تصبح خيارات «غير مطابقة»، أعني أنها خيارات لا تصلح لأن تنطبق على واقع الحال وعلى حقيقة الأمور في بؤرها الطبيعية والوجودية. إن الأمل الفسيح والرجاء الواثق أمران غير مسوغين بإطلاق، وإن كانا مشروعين نظرياً، وذلك لسبب بسيط جداً، هو أن واقع الأحوال الذي نحيا لا يسوغ قليلاً أو كثيراً مثل هذا الأمل الفسيح وذلك الرجاء الواسع. لكن نداء الواقع وقوة الدافع إلى الوجود يسوغان تماماً ضرورة أن نكون مسكونين بالأمل متحركين بالرجاء. ومن وجه آخر ليس الإخفاق والإحباط والفشل وانقطاع طريق الأحداث السائرة إلى الغايات وانسداد الآفاق القديمة سبباً كافياً لتسويغ اليأس القاطع والقنوط الملازم، فإن التسليم بذلك ليس في نهاية المطاف إلا اختياراً حرّاً لفعل

انتحاري مدمر لم يكن أصلاً إلا واحداً من ممكنات عديدة أخرى كانت متوفرة بكل تأكيد لكنها غائبة عن البصر والبصيرة. واختيار الحل المدمر الأقصى يعني غياب الحكمة غياباً كاملاً من وجه، ويمثل قمعاً «لا واعياً» أعمى لأعز ما ينشده الإنسان من ظهوره إلى ساحة الوجود. وذلك أن الخيار الطبيعي الفطري للإنسان بين «أن يكون» و«أن لا يكون» هو بكل تأكيد - وفي جميع الأحوال حتى في أكثرها رداءة وسوءاً - اختيار «أن يكون»، أي تغليب إرادة الوجود على إرادة العدم. ومعنى ذلك أن الخضوع لأسباب اليأس والتسليم بقوتها الإطلاقية التي لا دافع لها، والسكون إلى رؤية خلدونية عدمية مدمرة، أو السقوط في وهدة «صوفية» انعزالية مُدبرة مفضية إلى الخراب، ليس لها من مسوغ طبيعي أو منطقي متماسك. وذلك أن الحال الطبيعية للوجود الإنساني هي أنه يختار الوجود وينفر من العدم. والحالة الطبيعية للإنسان في العالم هي أنه ينشد «الوجود مع الآخرين» لا الوجود في عزلة وانفصال وتوحد. وحتى حين يخفق التواصل ويضطرب الحب فإن أمر الوجود يُلزم بالآ لا تكون الكراهية هي البديل. ومن أجل ضمان هذا الوجود لا يملك الإنسان إلا أن يكافح. والذين يكافحون هم وحدهم الذين يقون. وهم وحدهم الذين يملكون القدرة على قهر العزلة والانفصال والتوحد، وعلى الوفاء لقيمة الحياة بحقوقها. والكفاح من أجل «أن نكون» هو أيضاً كفاح من أجل أن يبقى أولئك الذين تربطنا بهم أغلى الروابط وأعزها، أولئك الذين نحبهم بقلوبنا ونفوسنا وحياتنا، وذلك لا يتحقق بأن نأذن بإقامة اليأس في ثنايا وجودنا وفي لحمة كينونتنا الحيوية. ومثلما قلنا إن الأسباب التي تدعو إلى اليأس في جملة وجوه حياتنا اليوم - النفسية والاجتماعية والوطنية والدينية والوجدانية - هي أعظم وطأة من تلك التي تدعو إلى الرجاء. لكننا لا نملك أن نرضى بها قَدراً نهائياً، لأنها، من جهة أولى، ليست إلا «ممكناً تاريخياً» يمكن أن يتحول إلى ممكن آخر أو أكثر، وما يسمى بالنظام العالمي الجديد، مثلاً، هو بالتعريف نظام «جديد» أي «ممكن جديد» من بين ممكنات أخرى لم تحدث، لكن المستقبل يمكن أن يأتي بممكنات أخرى غيره - ولأنها من جهة ثانية، تناقض تطلعننا الطبيعي إلى الوجود وإلى الاستمرار في هذا الوجود. وليست المسألة هي في أن «نختار» بين الرجاء واليأس - إذ إن الخيار واضح ومقطع به مقدماً - ولكن المسألة هي في أن نعي أن اختيار الرجاء والأمل في الوجود لا يعني

إلا أمراً واحداً ذا ثلاث شعب: المغامرة، والنزاهة، والتواصل. إن الانخراط في الوجود، اختياراً واضطراً، يعني الدخول في دائرة الفعل المغامر، أي الفعل الذي ينصب لنفسه غايات وأهدافاً ويخطط لإنفاذها تخطيطاً واقعياً علمياً منظماً غير آبه بالنتائج التي تترتب على ذلك، إن نجاحاً فنجاح، وإن إخفاقاً فإخفاق. ثم يستأنف الفعل من جديد، لكن بنظر منظم واقعي إنساني تساعد عليه جملة علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة الحديثة والتقنية، لا رغباتنا وأهواؤنا وأنماط تفكيرنا وسلوكنا المختلة العابثة. ويرتبط بذلك أن النزاهة وسداد الأفعال وحسن النوايا والطوايا هي، في المرحلة الراهنة والمنظورة من وجودنا، القيم التي يُطلَبُ توفرها والالتزام بها في الفعل. وأما العلاقات التواصلية الحية التي تحكمها مشاعر الحب والرحمة والمودة والصداقة والخير العام المتبادل والنوايا الطيبة، فإنها الضامن الأكبر لحسن توجيه الفعل وتحمل النتائج الطيبة أو الخاسرة التي يمكن أن تترتب عليه، وهي وحدها التي تقدر على دفع أسباب اليأس ومسوغاته. بكل تأكيد ليس ينبغي على أحد أبداً أن يتوقع النجاح تلو النجاح - إذ قد يحدث أن العكس هو الذي يمكن أن ينجم، مثلما كان الأمر عليه في الحقب والعهود الماضية - لكن على كل أحد أن يعي أنه يخوض مغامرة الوجود، وأن يتوقع أن المعركة مريرة مضنكة، خصوصاً في الأزمنة المنظورة التي نستقبل الآن مقدّمة وجوهها ومخاطرها العميقة الداهمة ونقاربها ونحن نكاد نكون عُزْلاً من السلاح الفعال، ليس لدينا إلا طلب الحياة والوجود لأنفسنا ولأجيالنا الآتية. ومن واجبنا أن نعلم أن معركة الوجود لا تخاض بالنوايا الطيبة الحسنة وبالغايات القصوى التي تدخل في باب المثاليّ العسير أو الطوباويّ الممتنع، وإنما بالأهداف الممكنة ذات الوسائل المكافئة، لأنه لا تكلف نفس إلا وسعها، ولأننا بشر فحسب. ولهذا السبب الأخير ينبغي أن يتقرّر في نفوسنا وفي منابع مناشطنا أن المقصود لا يكمن في أن من حقنا «أن نحلم»، مثلما لا يفتأ يكرر الشعراء، وإنما المقصود أن من واجبنا أن «نفعل»، أي أن نحرك مكانم الفعل فينا، فهذه الحركة نفسها تحمل معها بالضرورة أهدافاً محددة، أي آمالاً محددة، قليلة أو كثيرة. وفي ذروة العصر الكلاسيكي العربي، في القرن الخامس الهجري، أدرك مفكر بارع، هو الماوردي، أن «صلاح الدنيا» لا يقتصر فقط على دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام تطمئن إليه النفوس، وخصب داز

في الإنتاج والمكاسب، وإنما أيضاً على «الأمل الفسيح المقيد بالأسباب لا بالأمانى» (كتابي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣، ص ٦٤ - ٦٦). بكل تأكيد لم يقل الماوردي كل شيء، وبعض ما قاله يستدعي المراجعة أو إعادة القراءة، ونحن اليوم لسنا في حاجة إلى «السلطان المستبد العادل» بقدر ما نحتاج إلى منظومة حقيقية متقومة بالديمقراطية والعدالة مثلاً، لكن «الأمل الفسيح» المقيد بالأسباب لا بالأمانى يمثل رؤية نافذة صائبة كل الصواب. وحتى لا يقع هذا القول الخاتم في وهدة الوسايا والمواعظ والتوصيات العقيمة، علينا أن نرد إلى دائرة الإبصار من جديد أن إرادة الوجود تعني المغامرة والفعل، وأن الفعل يتوخى دوماً الإنجاز والنجاح، وأن ذلك ليس منوطاً بإرادتنا الفردية فحسب، وإنما أيضاً بإرادة الدولة النزيهة التي تتوخى الخير العام، وتستمد سلطتها من الإرادة الحرة لمواطنيها، وتدير شؤون رعيته وفقاً لمبادئ العدالة والديمقراطية والحرية والكرامة الإنسانية والنزاهة المطلقة والمصلحة العامة والفاعلية والمشاركة والمساواة والتواصل، والتعميم الشامل للمعرفة وأدوات التنوير، والتوزيع العادل للسلطة ولأسباب الثروة والرفاهية من دون أي شكل من أشكال التمييز أو المحاباة أو اعتبارات الحزب أو العشير أو الولاء متعدد الصور والألوان، أو ما يماثل ذلك - وبكلمة: إرادة دولة تعمل حقاً للخير العام للأمة، لا دولة جبروت هي خصم معاند مضاد لخيرها محاصر لروحها مستبد بإرادتها وتطلعاتها. حين نعمل من أجل بث هذه القيم وتجذيرها وفرض سيادتها، وحين تعي الدولة دلالة هذه القيم وقيمتها - لمصلحتها هي ولمصلحة الأمة التي تقوم على تدبير أمورها - وتيسر سبل إشاعتها ونشرها بنزاهة وصدق، وحين نراعي أحكام العقل العلمي ومتطلباته النقدية، ونعي القيمة الجوهرية للعلائق الوجدانية المنسوجة من خيوط الحب والرحمة والتعاطف، فإننا نكون قد وضعنا أقدامنا على الطريق السوية، ويكون من حقنا أن نزعم أن رجاءنا يمكن أن يتسع، وأن يأسنا يمكن أن يتخاذل. وهذا يعني أن الأزمته المنظورة تقول لنا إنه لا راحة لأحد منا بعد اليوم، وإن عزاءنا الوحيد يثوي في الفعل الذي لا يعرف الكلل، وفي الفعل الذي لا يعرف الكلل وحده، سواء اخترنا طريق الخصوصيات الوطنية الضيقة المغلقة، أم اخترنا الطريق الأرحب الذي يرد هذه الخصوصيات الكثيرة إلى أفق شامل يضيفي على هذه الخصوصيات

دلالة أعمق ومعنى أسمى ووجوداً أجدر وأجدى. أما الأزمنة الحاضرة فإنها تقول لنا إن هذا الفعل الذي لا يعرف الكلل ليس هو «الفعل السياسي» السوي وحده وإنما هو أيضاً - وربما قبل ذلك، وبسبب تفاقم الأحوال «الإنسانية» في جملة الآفاق العربية - الفعل الاجتماعي والأخلاقي. فكل شيء يشهد، وكل القرائن تصرخ بأن «السياسي»، على الرغم من أهميته القصوى، قد جار جوراً عظيماً على الاجتماعي والأخلاقي حتى كاد يغييهما تماماً، وأن يخفي كل البلايا والرزايا التي تغزو اليوم كينونتنا الاجتماعية والأخلاقية وتهدد في المستقبل غير البعيد، وعلى نحو قد يكون كارثياً، هذه الوجوه الأصلية من وجودنا الزمني المشخص. وحتى تؤدي الدولة واجبها الحقيقي، اليوم وغداً، يتعين عليها ألا تظل سادرة في هواجسها «السياسية» الخالصة ومنطقها الذاتي المتمثل في مفهوم «الاحتياز المادي» و«السلطة»، وأن تعي أن وظيفتها الأصلية وظيفتها «إنسانية» تستند إلى مفاهيم تمد جذورها في الاجتماعي وفي الأخلاقي على وجه التحديد. وهذا يعني أن الدولة لن تكون أمينة على وظيفتها الحقيقية وعلى مسوغ وجودها إن هي لم تتوجه، بحزم وصدق مطلقين، إلى تصميم سياسات دفاع وبناء اجتماعية وأخلاقية وتنموية تصون وجودها ووجود رعيتهما من الفساد والزيف وكل المخاطر المدمرة الداهمة. والحقيقة التي لا ريب فيها هي أن وعينا الفردي والجماعي لهذه المخاطر - وهو وعي يتعلق بأمر الوجود ومتطلباته - يمثل، في مقاربتنا لليأس وأسبابه، أحد الأسلحة النافذة والدواعي المؤثرة التي أقدر أنها تُغَلَّبُ جانب الرجاء، وتحفز على طلب الحياة والإقبال على الفعل لخيرنا الذاتي ولخير أولئك الذين لا يكتسب وجودنا دلالتهم ومعناه ومسوغه إلا بهم وبهذا النسيج الفذ الذي يرفع بيننا وبينهم دعائم التعاطف والحب والتواصل. والذي يجدر بنا، على كل تقدير، وفي جميع الأحوال، أن يكون منا على بال أنهم «كثيرون أولئك الذين يجرون في سباق الماراثون، لكن واحداً فقط هو الذي يفوز بالجائزة»، «وطالما بقينا في السباق فإن ثمة أملاً في الفوز». لكن هاجس الفوز لن يدرك غايته ومطلبه، في معطيات عالمنا الخاص المشخص، إلا إذا سُدَّ أزره، بتوتر عالٍ، بهاجس الوعي الفعلي الوجودي بالخطر الشاخص أمام كل البصائر والأبصار. لأن هذا «الوعي الوجودي» الأصل هو وحده الذي يأذن، في مبدأ الأمر وفي منتهاه، بتبديد حالة «التعازل» المقيمة، وتدارك

تجسّدت «الضعف» الملازمة، والخروج من ظلمة «الكهف» الداجنة،
واستقبال قرن تنذر ثلة كثيفة من القرائن بأن شمسه قد لا تَعِدنا، من الكوكب
الذي يتسع لأقوام وَيَعْدِل عن أقوام، إلّا بأضيق المحالّ وأشدّها انقطاعاً
ووعورةً وحُزونةً ونأياً عن «مجرى التيار».

القسم الثاني

الإعصار ونداءات المصير

الفصل الأول

الإسلام بعيون داكنة

يشخص الإسلام، في هذين العقدين الأخيرين على وجه الخصوص، بما هو أعظم الظواهر إثارة للمجادلة، والشك والقلق والتوجس والرهاب، لا في حدود عوالمه التقليدية الخاصة فقط - أعني العربية والإسلامية - وإنما أيضاً في فضاءات العالم الحديث، وتتكشف فيه، في العقد الحالي، تطورات تشتد عمقاً وتعقيداً وخطراً. وبعد أن كان الاعتقاد الذي عبرت عنه، قبل عقود في السفر الأول الذي سقته من هذا الكتاب، يتوجه إلى تشكّل وعي شقيّ عند أهل الإسلام يُقرّ في أذهانهم وفي أوهامهم أنهم في قلب العاصفة، وأنهم باتوا بعيدين بعداً كبيراً عن «خير القرون»، غارقين في الشر، ذاهبين إلى ما هو أفدح منه، أثرت السؤال: «هل نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إن الإسلام مهدد من جديد بأن يفقد فرصته التاريخية، وإن الفعل الثوري اليائس هو السبيل الوحيدة للإمساك بهذه الفرصة ولبدء دورة جديدة للمستقبل، آياً ما كانت التضحيات التي تبذل والمخاطر التي تنجم والمصائب التي تحل؟» جاء الجواب من حركات (الصحوة) و(الجهاد) ليقول إن «المستقبل للإسلام»، وإن ما يشهده العالم الإسلامي من حراك سياسي واسع، ومن ثورات عميقة شاملة، منذ العام ٢٠١١م، يحمل وعوداً جديدة لمصير الإسلام، ليست هي تلك التي عُدّت منها أحاديث الفتن والملاحم، أو خيبة آمال المفكرين العامة، أو أوهام نهاية التاريخ، وغير ذلك مما يولد اليأس ويبعث على القنوط، وإنما هي تلك التي تحمل الإزاحة والتغيير والفوز الأكبر بقوة الحديد والنار. ثم إنني نَبّهت على أن مشكلاً آخر كبيراً يثور عند نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، أي حين تُغذّى السير في القرن الخامس عشر الهجري، صُغْتُه في السؤال التالي: «كيف يتأقلم للإسلام - أي لعالم الإسلام - أن ينجو بنفسه من المخاطر الجاثمة، وأن يخط لنفسه مصيراً طيباً في ظروف أزمتة الذاتية العميقة

وهو فاقد لزمام المبادرة التاريخية، قد وضعه (الغير) تحت المراقبة، في حالة حصار، خارج دائرة المبادرة التاريخية؟» وهو وضعٌ للسؤال في حدود ما استقر في المخيال الجمعي الإسلامي وفي أوساط (الحركات الإسلامية)، الثقافية والسياسية، أي «إننا بإزاء «مؤامرة» على الإسلام والمسلمين، وإن القصد هو اجتثاث هذا الدين واقتلاعه من جذوره بحيث لا تقوم له قائمة في القرون القابلة» وبالطبع، الغرب هنا هو الذي يفترض أنه يحيك خيوط «المؤامرة» ويوجه الأوساط الفاعلة أو المنفذة لها.

هذه الثلة من الأسئلة والتساؤلات والتشخيصات والتمثيلات لم تكن مجانية لبواطن الواقع، ولا غريبة عن إرهاصات «الحَمَل» الذي أعلن عن نفسه في وقائع العام ٢٠١١م «الولادة» والشاخصة في جملة الاحتجاجات والثورات التي بدت كأنها «حيلة» فذة من حيل التاريخ التي هيأت للشعوب الناهضة - بالفعل الثوري اليائس أو الحالم - فرصة الاستحواذ على زمام المبادرة التاريخية التي كانت تفتقدها وترنو إليها منذ أزمنة بعيدة.

في مبدأ تفجر هذه الثورات والاحتجاجات كان الفاعل «الوطني» الشعبي، هو الدافع الرئيس والمحرك للوقائع. والأسباب عديدة: الاستبداد، وطلب الحرية والعدالة، والكرامة والعيش الكريم، والعوز... ليس ثمة شك في أن «الفاعل الإسلامي» كان ذا حضور مشخص في حالات الصراع في ليبيا وفي سورية وفي اليمن، ثم في مصر التي لم تشهد مثل هذا الحضور إلا بعد حين من تطور الأحداث واتجاهها إلى حسم الاحتجاج الثوري بإزاحة رئيس الدولة، إذ بدا لجماعة (الإخوان المسلمين) أن الفرصة مناسبة للتدخل و«الصعود إلى المنصة»، والذهاب إلى أبعد من ذلك، إلى «التمكين». وفي الحالة اليمنية كان العامل الديني، في الصراع السياسي، متلبساً ثوب الصراع المذهبي - أو هذا ما أفضت إليه تطورات الأحداث - وذلك من جانب الحضور الفاعل لبعض الجماعات الإسلامية المتصلبة التي أطبق الإعلام الغربي على نسبتها إلى تنظيم (القاعدة). أما في الحالة السورية فقد احتل (الإخوان المسلمون) وثلة أخرى من (الفرق) الدينية المسلحة، دوراً مركزياً في الصراع وفي القتال، إلى جانب تنظيمات «وطنية» أخرى.

كانت الحالة المصرية ولا تزال أدق الحالات وأخطرها حين ينظر إليها في حدود مستقبل جملة الأقطار والمجتمعات العربية، وذلك لمكانة مصر

السكانية والسياسية والثقافية والقومية والتاريخية في العالم العربي. لكن الحالة السورية كانت - ولا تزال هي أيضاً - موقعاً مركزياً في خارطة هذا العالم وفي مستقبله، وكان الصراع الإقليمي والدولي عليها، وما زال، قوياً مستشيراً، وفيها استطاع «التدخل الثوري» الإسلامي الراديكالي أن يجد له مستقراً، وأن يتشخص الفعل في حضور عسكري مقاتل في شمالها الشرقي الممتد في الأراضي العراقية. وهو تشخص ماديّ تبلور في ما سمي (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، وتطور إلى (الدولة الإسلامية)، ثم إلى (خلافة) اتخذت مركزاً رئيساً لها في (الرقعة) السورية، وراحت تتمدد في الأراضي العراقية من جهة والأراضي السورية من جهة أخرى، وتطبق سياسات متشددة - زُعم أنها شرعية - في حق المخالفين من المسلمين، والمسيحيين والإيزيديين وغيرهم. اختزلت وسائل الإعلام اسمها في (داعش)، وذكرت سمات رجالها وأفعالها بمن أسمتهم كتب (الملاحم والفتن) «أصحاب الرايات السود» (*).

لم يكن الصراع محلياً فقط، ولم يكن مذهبياً أو طائفيّاً فقط، وإنما كان من قبل ومن بعد، إقليمياً ودولياً؛ كان صراعاً ينشد تسوية جملة من القضايا الدولية والإقليمية المتعلقة بما سمي (الشرق الأوسط الجديد)، وبخارطة جديدة تشكّل للعالم العربي، للأزمة القابلة، وكان الفاعلون الحقيقيون لجملة الأحداث والوقائع والتطورات يتقلبون على وجه الخصوص، بين واشنطن ولندن وباريس وموسكو وطهران وأنقرة والرياض والدوحة - وتل أبيب بكل تأكيد - وقوى ثانوية أخرى. عشرات الآلاف من الضحايا.. مئات الآلاف من النازحين.. مدن وقرى طالها التدمير الهائل.. مشاهد كارثية يعجز الوصف الدرامي عن الوفاء بحقوقها.. والمشهد الدموي مستمر.. والتدمير لا يتوقف.. والأوطان تنتهك هي وأهلها.. و«الإنسان» يُسحق ويُذَلَّ.. ورجال

(*) لا شك عندي في أن رمزية (تنظيم الدولة/ داعش) تحيل إلى ما انطوت عليه مرويّات (الفتن والملاحم) التاريخية، المتعددة، المتضاربة، في أمر خروج (أصحاب الرايات السود) وما ينقل من «إسرائيليات» تحشر في (أحاديث) تنسب إلى النبي.. ومعلوم أن لـ (تنظيم الدولة) صحيفة رسمية يطلق عليها (دابق).. ودابق مكان قريب من حلب، اعتبره بعضهم «أرض الرباط والبطولات والملاحم ومجتمع جيوش الإسلام وقاعدة الإسلام والتحرير»، وذكره النبي في «أشراط الساعة»: «... عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تقوم الساعة حتى تنزل الروم بالآعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ...» وتنتهي الملحمة بنزول المسيح عيسى ابن مريم وقتله للمسيح الدجال، وحكمه للأرض.

الدول «يتحادثون» بلا شهامة وبلا بُئيل!

ليس قصداً من قصودي هنا أن أتحوّل إلى مؤرخ للأحداث ومنتج للفيلم السينمائي الفاجع الذي تدور وقائعه اليوم في العراق وفي سورية واليمن، أو في سياقات أخرى في الكويت حيث أقدم متطرف ديني طائفي على فعل إجرامي يصعب وصفه، إذ فجّر نفسه في أحد أيام شهر رمضان من هذا العام ٢٠١٥م، في مسجد الإمام الصادق، مما أدى إلى استشهاد عشرات المصلين ومئات المصابين من المواطنين الشيعة! أو في تونس، حيث أقدم متطرف آخر في مدينة سوسة، على حصد أرواح عشرات من السواح الأوروبيين الذين يفتشون رمال البحر وينعمون بشمس سماء تونس.. ويدمر المصدر الأساسي لاقتصاد بلده.. ويسهم في تعميق الصورة المتوحشة لدين الإسلام... أو في باريس التي شهدت في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر من العام ٢٠١٥م جملة من العمليات الإرهابية الفاجعة التي أوقعت مئات من القتلى والمصابين المدنيين الأبرياء.. قصدي الرئيس الجوهري هو أن أقف عند «العامل الديني الإسلامي» في جملة الدراما الإنسانية الشاهدة، وعند ما عرض لدين الإسلام وأهله من عوارض نمط جديد للوجود في العالم، ولطبيعة ما اعتور الذات الإسلامية من عوارض التوحش والعنف.

سألت قبل قليل عما إذا كان «الفعل الثوري اليائس» هو السبيل التي تأذن بتدارك فرصة الإسلام التاريخية وبإدراك «دورة» كونية جديدة، وأستطيع أن أدعي الآن أن «الفعل الثوري» هذا هو الذي تمّ اختياره لدى الأغلبية من التنظيمات والحركات الدينية - السياسية الإسلامية، وأضيف إلى ذلك القول إن هذا المذهب تبلور بشكل جذري وبلغ ذروته عند هؤلاء الذين يبدو أنهم يقرنون أنفسهم بـ «أصحاب الرايات السود»، الذين تذكّروهم بعض أحاديث الملاحم، أعني عند التنظيم الذي قرن نفسه بما أسماه (الدولة الإسلامية)، وما تمّ الرمز إليه باللفظ: داعش، وبدرجة أقل عند التنظيمات الأخرى التي تباينت في استخدام الوسائل الثورية «المسرفة» في قتالها، سواء أتعلق هذا القتال بمقاومة نظام سياسي متهم بالطائفية (سورية) أم بجماعة مناوئة أو منافسة للتنظيم كجماعة (النصرة)، أم بمطلق نظام سياسي وطني ذي مرجعية عسكرية، انقلب على حزب ديني - سياسي وصل إلى الحكم بطريق صناديق الديمقراطية، لكنه، إبان حكمه القصير،

أساء إدارة الحكم ومارس سياسات غير ديمقراطية.

لا شك في أن الأغلبية من الحركات والجماعات والأحزاب التي نهضت في وجه النظم السياسية في البلدان التي نجمت فيها، قد تأت بنفسها عن الطريق «الإصلاحية» التي تتوسل بالتداول والحوار، وجنحت إلى طرق كانت إحداها طريق «الثورة العنيفة» المسلحة التي اختارت لإنفاذ أهدافها القوة والقتال والتقابل الأقصى. لا شك في أن هذه الحركات قد سوّغت خيارها الثوري وشرعته بتأسيسه على الدين، حتى في الحالات التي لم يكن الدين فيها هو المسوغ الحقيقي للثورة. وفي إنفاذها لهذا الخيار، تسلحت الأغلبية منها بأشد الوسائل ضراوة وقسوة ووحشية، حتى دخلت، في حدود القوانين الحديثة، في باب الجرائم المعادية للإنسانية. لكن منظري هذه التنظيمات وفقهاءها ومفتيها كانوا محيطين بمعطيات (التراث) إحاطة سلتحتهم بكل المسوغات التي تبيح لهم، شرعاً، مزاعمهم في القتل والإعدام والذبح والحرق والسبي والإكراه في اعتناق دين الإسلام، وغير ذلك من «الأفعال القصوى».

والحقيقة أن (التراث) قد أدى دوراً جوهرياً في تحديد وتوجيه «الممارسات الجهادية» التي أقدمت عليها «التنظيمات الثورية الجهادية» في علاقاتها بالمجتمع والدولة والمخالفين والمختلفين. ومثل ذلك فعلت أيضاً «القراءة الظاهرية» للنصوص الدينية. وفي كلتا الحالتين تم هجر السياقات التاريخية الخاصة وتعميم الأوضاع والمواقف والأحكام والأفهام، وتطبيقها على السياسات المستحدثة، على نحو يسمح بتشريع وممارسة الأشكال القصوى من الإقصاء والتضليل والتكفير والعنف المادي.

كنت قد وقفت مراراً أجيل التفكير في موضوع هذا التراث. وأجد من نافل القول استئناف القول فيه من جديد. لكن الوقائع المستحدثة المتعلقة بتسويغ «الفعل الثوري الأقصى» في فعال الحركات الدينية - السياسية الحالية بالتراث، تجعلني اليوم أعيد النظر في بعض ما كنت ذهبت إليه، وتوجهني إلى أفهام مختلفة.

في مراجعتي لمسألة التراث كنت عرضت بقدر من التحليل والنقد لوجود النظر في التراث، مما يدخل في أبواب «إحياء التراث»، و«القطيعة

مع التراث»، و«إعادة قراءة التراث»، و«تثوير التراث»، والتأليف بين التراث الأصيل والحدثة، و«إبداع التراث»؛ بالاحتفاظ بما أسميته «التراث الحي» وتجاوز التراث التاريخي إلى تراث جديد تبدعه الأجيال والأزمنة الجديدة. ولم أكد أقول شيئاً في أمر الوجوه السالبة من التراث، إذ إنني انحصرت في التشديد على مطلب التجاوز التاريخي والعلمي للقطاعات التي تم تجاوزها منه. ومع أنني خرجت بـ (الوحي) من دائرة التراث وجعلته «مفارقاً، متعالياً»، وأن مُشكِله الأساسي يكمن في مناهجنا في فهم (النص الديني) - خصوصاً القرآن - وفي تقلبنا الدرامي بين المحكم والمتشابه، أو بين الظاهر والمؤول، إلا أنني، لأسباب تتعلق بالإطار الإبيستيمولوجي للنظر، لم أقف عند المضامين والارتكاسات العملية للنص القرآني ولمادة (الحديث) ودورها في تأسيس الوضع الاجتماعي والفعل السياسي في واقعنا المباشر المشخص الذي اتخذ، في زمننا الحالي، شكل الانقلابات والتطورات «الثورية» التي تؤسس فعلها على استخدام أعنى الأسلحة المادية العنيفة. أي إنني لم أدقق جيداً في الاستخدامات «الإنسانية» الممكنة للنص القرآني ولمادة التراث في حقلي الاجتماع والسياسة، وفي هذا الميدان المائل أمامنا اليوم في فعال الحركات الثورية الإسلامية الراديكالية. لم أدقق في دور التراث في هذا المذهب لأن السياق الذي عرضت فيه للموضوع لم يطلب ذلك، ولأن هذه الحركات لم تكن قد نجمت إبان خوضي فيه. أما اليوم فالأمر مختلف، وهو يوجه إلى القول إن جنوح هذه الحركات إلى العنف والقتال يؤسس، عند منظري وفقهاء هذه التنظيمات، على حشد كبير من النصوص القرآنية التي تقترب بزمان الصراع المبكر من أجل إقامة بنيان الدين. ومن فضل القول، وزيادة الغموض فيه واضطراب التفسير والتأويل فيه، استحضر هذه النصوص، لكنها ماثلة للعيان، وكلها تُفهم من قبل مستخدميها بما هي مُسوَّغة للنهج الذي اختارته هذه الجماعات في قبالة أولئك الذين تنظر إليهم من حيث هم «كفار»، أما النصوص التي تُعلي من شأن «المجادلة بالحسنى»، والرحمة، والجنوح إلى السلم، فيتم غض النظر عنها وإقصاؤها. وليس سراً أن المنظّر الأكبر لمنهج العنف والتكفير عند بعض هذه التنظيمات أو عند بعض الجماعات والمذاهب، هو ابن تيمية، الذي استخدمت إحدى فتاواه في التسويغ الشرعي للفعل الوحشي الذي أقدم عليه تنظيم (الدولة) حين أعدم الطيار الأردني معاذ الكساسبة حرقاً. وابن تيمية، الذي تستلهمه بعض المذاهب الإسلامية

الحديث، ويقدم بما هو أبرز ممثلي «النزعة السلفية التاريخية»، يمد جذوره في التقليد الحنبلي الذي لم يتقبل أبداً مبدأ الاعتراف بـ «المختلف»، وروي عنه أنه كان يغمض عينيه إذا عرض في طريقه «نصراني»!

أما ابن تيمية فلم يتحرج من إطلاق الفتوى بـ «قتل من يجهر بالنية» في الصلاة، إن لم يتب! والفتاوى والآراء التي تنقل عن شيوخ الوهابية منذ تأسيس المذهب تطلق العنان للتكفير وللإخراج من الملة وللتحريض الدموي في قبالة كل المخالفين من المسلمين وغير المسلمين! حتى إن إحدى النساء اللواتي ينتمين لهذا المذهب لم تتحرج من إباحتها وتشريع تردد عدة رجال «مؤمنين» على «الوقوع» بالمرأة الإيزيدية! فذلك عندها وجه من وجوه «السبي» المشروع.. والعبادة!!

أعود لأقول إنه، فضلاً عن (النصوص) القتالية أو الجهادية العديدة التي تؤخذ على ظاهرها وتنزع من سياقها التاريخي وتستخدم في تسويق النزعة القتالية العنيفة في قبالة الآخرين والمختلفين، يُقدم التراث «الحديثي» والفقهية بما هو أساس آخر لهذه النزعة، ولأشكال التطبيق التي تنطوي على أشد صنوف القسوة والعنف. وليس سراً أن مادة (الحديث) تنطوي على قدر هائل من الأحاديث المنحولة أو الضعيفة التي لا «يصح» منها إلا نذر يسير جداً، ليس هو بالضرورة كل ما ورد في (الصحيحين). وأنا لست من أولئك الذين ينعتهم (أصحاب الحديث الجدد) بـ «القرآنيين»، أي الذين ينكرون «الحديث» ولا يأخذون إلا بالقرآن، لكنني أعتقد أن ما تحفل به مادة هذا «الأصل» من الغرائب والمنكرات الخطيرة والروايات «المبشاة»، لا يمكن أن تكون قد صدرت عن الرسول، الذي التزم بالقرآن التزاماً لا مزيد عليه، وأن الأساس «العقلي» للوحي لا يطاله أي شك. لذا كان مذهبي في هذه المسألة، مسألة ما يجدر تصديقه من مادة «الحديث» أو ما يجب تعليقه أو وضعه خارج الدين، هو أن أعتمد، في مُشكل «صحة الأحاديث» وما يمكن قبوله منها، المبادئ الأربعة التالية:

المبدأ الأول: أن يكون «الحديث» موافقاً لمحكم النص القرآني.

المبدأ الثاني: أن يكون «الحديث» موافقاً للعقل.

المبدأ الثالث: أن يقتزن معنى الحديث بثلة القيم الأخلاقية الإنسانية

والدينية العليا: الإرادة الطيبة، العدل، الرحمة، المساواة، الكرامة الإنسانية، الخير العام...

المبدأ الرابع: أن يكون الحديث معززاً لمقاصد الشريعة الأساسية، ما ساقه القدماء منها، وما نسوقه نحن اليوم أيضاً: كالعدالة والحرية مثلاً.

بجنوحها للفعل الثوري الراديكالي العنيف، وباختيارها لطريق الصراع المدمر، المضاد للمجادلة الرحيمة وللسلم وللحوار، تحيد الجماعات الدينية - السياسية «الثورية» العنيفة عن الطريق التي نبّه عليها القرآن ووجه إليها المؤمنين. وليس يصح هنا أن يقال إن هذه الطريق هي الطريق التي اتبعها نبي الإسلام حين هجر قريش وارتد عليها «غازياً» مقاتلاً «فاتحاً» لمكة! لأن فعل النبي كان فعلاً «تأسيسياً» أول، هدفه إقامة مجتمع الدين الجديد. وقد تم ذلك وانتهى الأمر، والمجتمعات الإسلامية التي جاءت من بعد، إلى أيامنا، هي مجتمعات مسلمة ما دامت تقر بمبادئ العقيدة الدينية، وإخراجها من «الملة» وتكفيرها بدخلان في باب الظلم والتعدي والمروق من الدين. ومن بعد النبي محمد ليس هناك أنبياء آخرون. أما تفسير «الجنوح الثوري» إلى العنف اللفظي «التكفير» والعنف المادي (الإساءة الجسدية أو القتل أو الذبح أو الحرق...) فمرجعه «الهوى» أو «الخلل في البرمجة الوجدانية»، أو في «المخطط الأولي للشخصية (سكيما)»، أو عوامل أخرى تطلب التفسير و«التحليل».

قد يسأل أحدنا هنا: هل ينطلق حال التنظيمات والحركات الثورية الراديكالية التي تسوّغ فعلها بالمرجعية الدينية الإسلامية على (جماعة الإخوان المسلمين) التي أنشأها حسن البنا منذ العام ١٩٢٨، والتي تحتل منذ ثورة كانون الثاني/يناير من العام ٢٠١١، في مصر، موقعاً صارخاً وكاسحاً في الجدليات السياسية والأمنية في مصر نفسها وفي العالم العربي؟ إذ إنه من المعلوم أن هذه الحركة حققت تقدماً بارزاً في وقائع ما يسمى (الربيع العربي)، وتمكنت من حمل أحد أعضائها إلى منصب رئاسة الجمهورية بالطريق الديمقراطية الاعتيادية، أي بصناديق الاقتراع، وأن ذراعها السياسي، (حزب الحرية والعدالة)، قد أحكم قبضته على المشهد السياسي، واستبد بالسلطتين التنفيذية والتشريعية، لمدة عام كامل، لكن هذا «الاستبداد» ولّد ثورة احتجاجية جامحة نجم عنها تدخّل مباشر من السلطة العسكرية وتنحية

للرئيس ونظامه، أعقبه تقابل سياسي وأمني، واقترن بذلك - وما زال - صراع عنيف اعتمد «الحل الفوضوي»، واتخذ أشكال التفجير والاغتيال والعنف والتظاهر في المدن المختلفة وفي (سيناء). تصرّح الدولة بأن (الجماعة) هي التي تقترب كل الجرائم التي تحدث، بينما تنكر (الجماعة) التي تمّ تصنيفها جماعة (إرهابية)، ذلك، وتؤكد أنها حركة «سلمية» خالصة. لكن قناة (رابعة) التي تمّ إغلاقها، و(قناة الثورة) التي احتلّت مكانها - وكلتاها تنطق باسم (الجماعة) - تبديان نزعة «ثورية راديكالية» صريحة، تدرك عند بعض ممثليها، كوجدي غنيم، الصيغة نفسها التي تشيعها (داعش). أما الناطقون بلسان (الجماعة)، في البلدان التي لجؤوا إليها، خصوصاً في إنكلترا وتركيا، فيتمسكون بالدعوة إلى «انقلاب ثوري» على «حكم العسكر»، لكنه، وفق تعبيرهم، ذو «طابع سلمي».

ما هو مُحصّل الجواب عن السؤال الذي أثرته قبل قليل؟

زعمتُ في أكثر من مرة أن هذه الحركة نشأت وتطورت بما هي حركة «اجتماعية أخلاقية»، وأنها لم تُغنَ بالسياسة إلّا في أواخر العهد الملكي بمصر، إذ نسب إليها، في العام ١٩٤٨م، اغتيال رئيس وزراء مصر محمود فهمي النقراشي، والضلوع في عمليات «إرهابية» عديدة كان من بينها أيضاً محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر التي فجرت التناقض المتجدد بين الحركة والدولة المصرية. ومعلوم أن اغتيال النقراشي، لقراره حل (الجماعة)، قد أفضى إلى اغتيال حسن البنا، المرشد العام للجماعة، في شباط/ فبراير ١٩٤٩م أمام مقر (جمعية الشبان المسلمين) في القاهرة، وإلى العبور الصارخ في «السياسي».

بيد أن التدقيق في جملة المعطيات والأحداث يوجه، ببداية تامة، إلى أن الأساس «الأخلاقي» للحركة لم يكن إلّا واحداً من الوجوه الجوهرية للحركة، وأن (الجماعة) كانت تهدف منذ البداية إلى إدراك «دولة دينية» تطبق أحكام الشريعة الإسلامية وتتوسل إلى ذلك بـ «ذرائع» صريحة، وبراديكالية بديهية عبّر عنها مؤسس (الجماعة) بالقول: «إن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة. وإذاً فذلك من شأننا لا من شأن الغرب، ولمدنية الإسلام لا لمدينة الغرب» (الرسائل). ولا يقل صراحة عن ذلك قوله: «إن الإسلام

عقيدة وعبادة ووطن وجنسية ودين ودولة وروحانية ومصحف وسيف». وتنطق أقوال «مرشدي» (الجماعة) وقياديتها، عبر العقود، بالغائية «الحركية» السياسية للجماعة على نحو يشي ببرغماتية قوية تذهب في أحيان كثيرة إلى حدود «المكيافيلية» الذرائعية. ويذهب نفر من منتقدي (الجماعة) إلى أن اختيار (الإخوان) للسيف شعاراً للحركة يعني أن أحد السيفين موجه إلى (الداخل)، لمحاربة من يقفون في وجه الدين، أي في وجه (الجماعة)، وأن السيف الآخر موجه إلى (الخارج)؛ وفي الحالتين السيف وسيلة لفرض الدين وإنشاء دولة الخلافة. ومعنى ذلك أن «العنف» هو خيار أساسي في مطلب احتياز السلطة وبناء الدولة. لا بل إن مصطفى مشهور، المرشد الخامس للجماعة (١٩٢١ - ٢٠٠٢م)، ذهب في محاضرة له إلى «أن لفظ الإرهاب هو من ألفاظ القرآن الكريم، وهو عقيدة إسلامية خالصة، ليس هو فقط، ولكن أيضاً لفظ الرعب. فنحن لا نتصر إلا بالإرهاب والرعب، ويجب ألا ننهزم نفسياً من اتهامنا بالإرهاب، نعم نحن إرهابيون (...) ولكن يجب أن تعلموا أن هذا العلم هو علم الخواص، ونحن من الخواص، ولا يجب أن نصرح به أمام العامة حتى لا يجفلوا من جماعتنا». وحسن البنا نفسه يحدد «مراتب القوة» في مشروع (الجماعة) في أن أولها «قوة العقيدة والإيمان، ثم تليها قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح». وليس سراً أنه هو نفسه الذي أنشأ «النظام الخاص» السري ليكون في مبدأ الأمر «الجيش المسلم» المناهض للإنكليز في مصر ولليهود في فلسطين، لكنه ما لبث أن انجرف إلى أعمال «إرهابية» (تفجيرات واغتيالات) أفضت إلى حله على يد المستشار المرشد (الثاني) حسن الهضيبي نفسه (١٨٩١-١٩٧٣م).

من المؤكد أن (الجماعة) لم تُنشأ لتكون جماعة ذات طبيعة إرهابية، أي «فوضوية» أو «أنارشية». وأنها في ماهيتها وغايتها حركة «إصلاحية» تطلب ما كان يتطلع إليه إصلاحيو عصر النهضة منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده إلى محمد رشيد رضا، الذي كان أكثرهم تعلقاً بمفهوم الوحدة الإسلامية والخلافة الإسلامية التي ألغاها كمال أتاتورك في العام ١٩٢٤م، بيد أن تحولها إلى «حزب سياسي» - على الرغم من أن حسن البنا نفسه كان متشدداً في نقده لـ «العقل الحزبي» - أوقعها في حبال «السياسي» وعقابيله وإغراءاته. ومثل هذا التحول محكوم عليه بأن يجري على أهله كل ما يجري على الحركات السياسية التي تنشط في فضاءات غير ديمقراطية. ذلك ما يفسر الصدام الذي

تقابلت فيه (الجماعة) والدولة (الناصرية). وذلك ما يفسر الصدام الذي جرى في مصر أيضاً غداة ثورة كانون الثاني/ يناير من العام ٢٠١١، إلى يومنا هذا.

نهضتُ في كتابي تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات (٢٠١٤) في وجه ما أطلقت عليه الأدبيات المتداولة (الإسلام السياسي)، ودافعت عن الماهية الأخلاقية والقيمية لدين الإسلام، وذهبت إلى أن الغائية الجوهرية للإسلام تكمن في قيمة (العدل)، وأن إدراك مقاصد الدين المركزية هو من وظيفة الدولة العادلة. وعدت إلى تقرير هذا المذهب في هذا العمل. وأشدد عليه هنا، الآن، مرة أخرى. ففي رأيي أن تحويل غائية دين الإسلام إلى غائية سياسية متورطة في أدغال السياسيّ وعقابيله من شأنه أن ينحرف انحرافاً شديداً عن مقاصد هذا الدين وعن ماهيته الحقيقية، وأن يوقعه في أتون الصراع والتقابل العنيف الذي يجرده من قداسته وسموه وقيمته.

لم يستجب «الجيل المؤسس» وجيل القيادة الحالي في (الجماعة) إلى الدعوة التي أعلن عنها كثير من المتعاطفين مع (الجماعة)، إذ طلبوا إليها أن تتحول عن (السياسة) إلى (الدعوة). وظل الجيل الحاكم في (الجماعة)، اليوم - وهو جيل متقدم في السن - متمسكاً بالصيغة السياسية القصوى، ومتعلقاً بأعلام «المقاومة» والتقابل المتشدد، أو العنيف، مع الدولة والمختلفين، أي إنه يستمر على الأخذ بمنهج «الانفصال» و«التقابل» الذي يشجع على المواقف «الثورية الراديكالية» التي تتخذ أشكال العنف الأقصى، أو الاحتجاج الذي لا يعرف المهادنة، أو الرفض الذي يغلق كل أبواب السلم والأمن المجتمعيين. قد تكون الأفعال «الإرهابية» التي اقترفت في أنحاء مختلفة من مصر أفعالاً لتنظيمات أخرى متطرفة، لكن قرائن كثيرة تشي بأن بعضها على الأقل هو من فعل عناصر تنتمي إلى (الجماعة)، وأن هذه الأفعال هي تجليات لإغراءات ثورية ذاتية عند الفاعلين. وليس ثمة شك في أن «التحريض» القادم من الخارج وتجربة (رابعة)، يؤديان دورهما في هذا التقابل الدموي ذي الطابع «الفوضوي». وفي اعتقادي أن المستقبل يطلب بقوة من جيل الشباب، المؤمن بمبادئ هذه (الجماعة)، أن يتجاوز عقلية «القدماء» فيها، التي تتلبس حالة «الإنكار» ويجنح إلى منظور جديد يهجر فلسفة الانفصال والتقابل، ويتعلق بفلسفة حوارية تداولية حقيقية لم يأخذ الفاعلون الأساسيون في (الجماعة)، إبان حكم ذراعهم السياسيّ

للدولة، بشيء منها. وإذا لم يحدث تحوّل تواصلتي حقيقي ومراجعة جريئة قاسية لمسلمات (الجماعة) التاريخية، فإن مستقبل (الجماعة) نفسها، ومستقبل المجتمعات التي تشخص فيها (الجماعة) سيكونان على حافة الخطر الأقصى.

ثمة وجه رئيس آخر تجسّد فيه الإسلام في فعل سياسي ثوري راديكالي، هو ذاك الذي تمثلته تنظيمات (القاعدة) ومشتقاتها ونظائرها، خصوصاً ذاك الذي انتحل اسم (الدولة الإسلامية)، الذي هو أكثر التنظيمات قسوة وعنفاً وصداماً، وذلك بما انتهجه من عمليات الإعدام الجماعية، وقطع الرؤوس، وإطلاق النار على أسراب الأسرى، وحرق معاذ الكساسبة، وسبي النساء الإيزيديات، وقتل الرجال الإيزيديين، وتهجير المسيحيين، وخطف الراهبات والرهبان وتخييرهم بين التحول عن دينهم إلى الإسلام وبين الجزية، وتدمير كنائسهم وأديرتهم، وتدمير الآثار التاريخية - أو الاتجار بها... إلخ، وبث الرعب «إلى مسافة شهر»! والحقيقة أن هذا، أو بعضه، لم يكن غريباً عن «التجربة التاريخية» التي مارسها نظم «الملك العضوض». فليس غريباً أن يتبنى (تنظيم الدولة) مثل هذه «الخبرات» ويجتهد في إضفاء السمة «الشرعية» عليها.

يذهب بعض المحللين للظاهرة، من بين الذين أُلّفوا وقائع تطور الغرب، إلى أن الاحتجاج العنيف الراديكالي مقترن بمرحلة (الحدائث)، التي مجدت العقل والسلطة والعلم والأداتية العقلانية... وبالطبع الثورة الفرنسية التي اقتاتت من هذه المبادئ والقيم. وليس يخفى أن الحركة الاستعمارية الحديثة نفسها، وما اقترن بها من نمو وانتشار وهيمنة الليبرالية الرأسمالية، هي ذات صلة عميقة بهذه الحدائث «القوية» الصادمة، الجامحة. لا شك في أن الظاهرة الاستعمارية في التاريخ لم تنجم لأول مرة في العصر الحديث، لأن كل الحضارات القديمة «الامبراطورية» حملت معها هذه الظاهرة التي تقترن بمبادئ المنفعة والسلطة والهيمنة. وإذا كان لزرعة (ما بعد الحدائث) من فضيلة عظيمة فهي في أنها نهضت في وجه الأوثان والأساطير التي استندت إليها سرديات الحدائث الكبرى - أي العقل، في صورتيه الإطلاقيتين: الموضوعية والأداتية، والتقدم الذي ثبت زيفه، والعلم الذي تحوّل إلى علموية ادعت لنفسها أكثر مما كانت قادرة على تحقيقه وإدراكه - وردت إلى الإنسان هذه

«الأصالة» التي لفظت كل الطبقات «الحدثية» التي تنصب الإنسان سيداً للعالم، لكنها في الوقت نفسه تجرده من إنسانيته وتحوله إلى خالص «قوة» مطلقة تحتل المركز الذي كان الله يحتله في نظام (ما قبل الحدث).

تصدق على كل وجوه (الحدث) هذه الصفة الجوهرية، التي هي استعلاء القوة، وقوة السلطة: العقل، النظام، العلم، الدولة، القانون، البيروقراطية. تلك هي المبادئ «الروحية» التي توجه الفرد الحدثي، الثوري. الثوري؟ نعم. لأن الحدث ثورة على التقليد، وعلى الاختلاف والمختلف، وعلى «الدين الآخر»، وعلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية التقليدية؛ هي «مسحٌ للثورة»، وجبٌ لكل ما سواها.

هل يجري هذا على تنظيمات الإسلام المعاصر الراديكالي ورموزها؟ بكل تأكيد. على الرغم من تباين الفضاءات والمواقف والمفاهيم. حسن البناء يريد، باسم القرآن، أن «يُمكن» لحركته وأن يفرض السيادة على العالم بأسره. والمودودي يتصور العلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية - «المنحطة»! - علاقة تناقض وتراجع وإزاحة. وإغراءات التضليل والتزييف والتكفير والإخراج من الملة والإلحاق بالجاهلية تطل، مع سيد قطب وعشاقه، قرناً بأكمله، لا الليبراليين والعلمانيين والمخالفين فقط. تُشاكِلُ هذه المواقف، في قوتها وعنفوانها وإقصائيتها مواقف الحدث من مضاداتها السابقة، وتفارقها من حيث إنها ليست أثراً من أثارها، إنما هي أثر من أثار «ثقافة تاريخية» تليدة، وتنشئة نفسية - اجتماعية «نكدة»، وأفهام «تحريرية» للنصوص الدينية. وأخطر من هذا كله، إنها ارتكاسة جذرية في قبالة الحدث نفسها، من حيث هي سلطة وهيمنة واستبداد وطغيان. في «المشكلة»، وفي «الوضع الارتكاسي» تكمن سمة «التضاد» (Ambivalence) الذي يربط بين الوضع الثوري الراديكالي لتنظيمات الإسلام السياسي العنيف، وبين «الوضع الحدثي». من المؤكد أن «المقاتلين» أو «المجاهدين» الذين قدموا من كل أصقاع العالم لا يدركون جميعهم سمة «التضاد» هذه، لكنني أعتقد أنها حاضرة في أذهان منظري هذه التنظيمات وفقهاؤها، الذين تشير كل القرائن إلى أنهم ليسوا غرباء عن «مجتمع المعرفة».

ومع ذلك ينبغي علينا، حين نقصد إلى التفسير، أن نُقر بأن هذه التفجرات الثورية العنيفة التي نشهدها، لا تمتد جذورها في علة تفسيرية

أحادية. صحيح أنها تعكس وعي الحداثة والرد على الحداثة، لكنها أيضاً تعود إلى فواعل مادية اقتصادية، أو إلى تنشئة إيديولوجية أو «رسالية» تم تجريدتها من النصوص الدينية أو تمثلها على أيدي الدعاة وأئمة المساجد والجماعات السلفية، أو غير ذلك. ولا يقل خطراً عن هذا كله الاستبداد السياسي وواد الحريات واحتقار العدالة، في عالم ينهض في كل مكان في وجه هذه الاختلالات. ومعنى ذلك أن «النجاة» من غوائل وكوارث «الانتحار الجمعي»، أو «النحر الجمعي» ينبغي أن تمر من بوابات هذه العلل. وعندني أن ثمة طريقاً أخرى يتعين التوجه إليها، بديلاً عن طريق الموت، هي طريق «الإصلاح الراديكالي»، الذي سأقول فيه قولاً، من بعد.

لكن لماذا وقع الإسلام المعاصر في «الفخ»، وبات مبدأ للفعل الثوري «العنيف» الذي لا يرحم، على الرغم من أن صفة (الرحمة) هي الصفة الرئيسية التي أكد (الوحي) أنها صفة ثابتة للخالق؟ ولماذا يلجأ «المؤمن الثوري» إلى أن يفجر نفسه في غيره من المؤمنين.. في كل الأماكن.. وفي المساجد نفسها؟ هل ثمة، حقاً، في العقيدة الدينية نفسها ما يسوّغ ذلك ويدفع إليه؟ لأن تفجير المصلين في مسجد الإمام الصادق أو غيره ليس من الجهاد قطعاً، وبكل المقاييس؟ ولا يختلف اقتتال فئات المسلمين ومذاهبهم عن ذلك في شيء، لأننا في قبالة نفوس تقتل وتُقتل بغير حق. بالطبع لا تجري هذه الأسئلة إلا في حق «المؤمنين» الذين يعتقدون، بحق أو بغير حق، أنهم يقومون بفعل «جهادي» يثابون عليه على نحو أو على آخر، ولا تجري على الذين يقاتلون لإغراءات مادية، دنيوية أو غير دنيوية. وفي «الفضاء المدني»، فضاء المثقفين والمفكرين والفنانين والعلماء ومحترفي الإعلام وكتاب الرأي...، لماذا ينحصر الجميع في تقليب البصر وفي «الاستمناء الثقافي» و«العروض النرجسية»؟ ألا يستحق الأمر فعلاً مؤثراً أبعد من ذلك؟.. أعني أبعد من إسباغ المديح والتغزل بالثورة «الربيعية»، وغض الطرف عن مرأى فتاة صغيرة، شعناء الشعر، ممزقة الثياب، عارية البدن، حالكة الوجه والروح...، تنتقل حافية القدمين بين أنقاض بيوت الحارة التي دمرها القصف الأثم، أو القاطع، والتي أمضت فيها سنواتها الأولى، تصرخ باحثة عن أترابها! هل معنى أن أكون ثورياً هو أن أكون لا إنسانياً؟ أي أن أكون وحشاً، بلا قلب، بلا عطف ولا «تعاطف»، بلا رحمة، بلا حب...؟ أي أن أكون فقط «عقلاً ذرائعياً» يقدر على المعرفة والعلم وعلى توجيه هذه المعرفة إلى تقنية القوة والسيطرة والإفناء

الغاشمة؟ ومن هو هذا «الثوري القاتل»، الذي يجري هذا المجرى ويختار هذا النمط من الفعل المدمر للتواصل والرحمة والحب؟

لأسأل مرة أخرى: لماذا وقع الإسلام المعاصر في «الفخ»؟ بالطبع سيقول كثيرون، وأنا واحد منهم: الاستبداد والظلم والفساد، لكن هناك ما هو أبعد من ذلك وأعمق غوراً. وقد ألمعت إلى شيء من ذلك. وأرغب في قدر من الإبانة.

حين نضع جانباً التحليلات السياسية التي تؤكد أن التنظيمات الإسلامية «الثورية» المعاصرة ليست إلا مصنوعات غريبة - وعربية أيضاً - يتم توظيفها في التخطيطات الاستراتيجية التي تُعد للشرق الأوسط وللعالم العربي برمتها، ونُقارِبُ الظاهرة الإسلامية الثورية مقارنةً فينومينولوجية، فإن هذه الظاهرة تشخص بما هي «ارتداد على الحداثة»، في المقام الأول، أي إنها ردٌّ على صدمة الحداثة بصدمة مماثلة. صحيح أنها، مثلما كنت قلت من قبل، تمثل حالة «تضاد» يتداخل فيها «فعل حدائي» و«رد على الحداثة»، لكن الظاهرة في ماهيتها النهائية نهوض في وجه السرديات الكبرى للحداثة الغربية. ولكي أكون أكثر ضبطاً للمعنى أقول إنها تمثل «رداً مرضياً على الحداثة»، من وجه، وإنها تجسد شكلاً صارخاً من أشكال «صراع الهويات»، من وجه آخر. وأنا أشدد على هذا الزعم الذي يبدو غريباً، لكن علاماته عندي ظاهرة. فقد انطلق حسن البنا - الذي يعتبر في رأبي مقدمة التنظيمات الإسلامية السياسية جمعياً، والذي سقت عبارة راديكالية له - من مبدأ «الإزاحة» للحضارة الغربية ومسلماتها، والعودة إلى مدينة الإسلام التاريخية. و«رؤية» سيد قطب، والأصوليات المعاصرة لا تختلف إلّا في الدرجة. وتذهب أقوى الحركات الدينية - السياسية الثورية الحالية - أعني (تنظيم الدولة) - مذهباً أعظم تجذراً وأكثر صراحة في الرجوع إلى مرحلة «الأصول»، والخروج على كل «المُحدَث» التاريخي. تشهد بذلك عمليات التدمير الممنهج للآثار القديمة في المواطن التي استبد هذا التنظيم بها - إذ هي أوثان وأصنام - وتلحق بها المتاحف والرموز الدينية المادية.

ذلك، بكل تأكيد، موقف من التاريخ، من الماضي، من أعمال ومنتجات ومبدعات «الذين كانوا قبلنا». ثمة خلاف - قديم - بين رموز التراث الإسلامي حول مشروعية قبول ما كان لدى الأمم الأخرى قبل نزول الوحي: هل شرع ما

قبلنا شرعاً لنا؟ لكن المنتجات الفنية والأثرية ليست وجهاً من وجوه الشرع، على الرغم من أن بعض «المنحوتات» ينطوي على معاني دينية قديمة، بعضها «وثني»، لكنها باتت مجرد علامات وعناصر تشكل معرفتنا التاريخية بمدنيات الشعوب التي اندثرت وأصبحت، وفق المعطى الإسلامي، «عبرة» إنسانية، ومظهراً «جمالياً» لا أكثر ولا أقل. فلماذا يتم مسحها؟ لقد أثبت (برتشيا) أن العرب لم يحرقوا مكتبة الإسكندرية، وما حدث إبان زمن البعثة من «مسح» للثقافة الوثنية إنما كان بسبب الخشية من آثارها على الدين الجديد، وهو مما لم يعد له مسوغ غداة انتصار «الدعوة» وترسخ ببيان دين الإسلام. في جميع الأحوال، يظهر بوضوح أن ما يُنفذه قادة الإعمار الجديد ومنظروه وفقهاؤه، لا يجري قياساً على ما حدث إبان ظهور الإسلام. فـ «حادثة الإسلام» قامت بِجَبِّ التراث القديم من مرويّات تاريخها، ولم تُبقِ إلا على النذر اليسير، وذلك صوناً للعقيدة الجديدة وتعزيزاً لبنين جماعتها الدينية. لكن هل بلغ العقل الإسلامي الحاضر حداً من «الجهل» والجبن والخور يسوّغ التوجس والخوف والرهاب من مرأى الآثار والمبدعات الفنية القديمة التي حفظها التاريخ؟ ألا يدل ذلك على أن «ظن» هؤلاء المسلمين بدينهم هو ظنٌ سيء؟

وليس ينبغي أيضاً أن نتوهم أن «المظهر الارتكاسي» والرد على الحادثة، في فعال قوى الإعمار وجراكمها، مقترنان فقط بهذا الموقف من التاريخ، إنما هو أيضاً صريح في المواقف من مبادئ حداثيّة رئيسة أخرى، وأنا أعني: التقدم والعلم والحرية والمساواة والعقلانية. فليس ثمة ريب في أن الوعي الإسلامي «الشقي» - سواء أكان هذا الوعي هو وعي «حركات الثورة» أم الوعي «الشعبي» العام - هو وعي مسكون بحديث (القرون) التي تبتعد عن الخير قرناً قرناً، أي إن التاريخ يتجه نحو الأسوأ، وأنه لا أساس لفكرة التقدم، وإذا كان ثمة من تقدم فهو «تقدم نحو الماضي»، نحو خير القرون. وذلك يكون برفض الأزمنة المتأخرة، أي «أزمة الحادثة».

وليس ثمة ريب أيضاً في أن جماعات «الإعمار» وجملة الحركات والجماعات الدينية، على الرغم من إعلاء النص الديني لقيمة العلم، غارقة تماماً في التفسيرات الميثية، أو الأسطورية، لظواهر العالم المادية. وتفسير الوقائع والأحداث بالرد إلى تدخل الملائكة والجان والشياطين تفسير متداول في هذه الأوساط. والذي يدقق في الحكايات والروايات التي يسوقها

الدعاة والوعاظ والعلماء في الألفية الفضائية، على وجه الخصوص، يجد الأدلة القاطعة. وقد سبق لي أن سقت شيئاً من هذا في كتابي تحرير الإسلام - ورسائل زمن التحولات (٢٠١٤)، فلا أكرر.

أما الحرية التي تتقدم مبادئ الحداثة فلا تلقى في الفضاءات الإسلامية الثورية وغير الثورية إلا التقييد والتضييق والتحديد، وذلك على الرغم من إعلاء النصوص الدينية من شأنها، ولكن، مع ذلك، بقيود. ثمة حريات مصونة، لكن ثمة أخرى مكبوحة.

والعقلانية هي أيضاً ذات حدود، لأن العقل الإنساني في كل المنظورات العقيدة الإسلامية - خلا المنظور الاعترالي - لا يستقل بذاته، إذ هو يظل منحصرأ في حدود (النص)، مشروطاً به.

وأما المساواة التي أعلت الحداثة من شأنها فليست، في المعطيات الدينية الإسلامية، على حال واحدة في جميع الحقول؛ فبينما هي ثابتة حين يتعلق الأمر بجماعة المسلمين فإنها تنغلق حين يتعلق الأمر بغير المسلمين. وما لقيته «الأقليات غير الإسلامية» في المناطق التي غلب عليها (أصحاب الرايات السود)، خصوصاً الإيزيديين والمسيحيين، دليل صارخ على ذلك. وليس سرّاً أن عمليات الإعدام وقطع الرؤوس المتبادلة بين (التنظيم) من جهة، و(النصرة) وغيرها من جهة أخرى، تتحدث بها الولدان. خالص الأمر أن هذا الوجه من القول هو أن (جماعات الإعصار) تعلن نظرياً وعملياً، عن مواقف ارتكاسية ومضادة في قبالة الحداثة.

والحقيقة أن فاعلاً آخر مركزياً يؤدي دوراً عميقاً في نشأة وفي تطور واستفحال الروح التي تسكن «قوى الإعصار» وتحرك أفعالها، على الرغم من أن هذا الفاعل يبدو بريئاً، لأنه يتعلق بـ «رديف المقدس». وأنا أعني على وجه التحديد، المسجد وخطباء المساجد، والدعاة الذين تزخر بهم الألفية الفضائية على وجه الخصوص. فليس يخفى أن كثيرين من أئمة المساجد (المصلين)، يستخدمون خطبة الصلاة الجامعة، في أيام الجمعة، لا من أجل الإنكار والنقد للأخلاق «اللا دينية» المستشرية بين الناس فقط، وإنما أيضاً من أجل الترويج لأفكار اجتماعية - سياسية، أو سياسية خالصة، تحرض على أقرانهم المواطنين الذين يتعدون أو يحيدون أو يختلفون في معتقداتهم

أو آرائهم أو يخالفونهم في المذهب أو في الدين. ولا ينحصر التحريض في حدود الشجب والإنكار وإعلان المخالفة أو الاختلاف، وإنما يذهب إلى حدود التزييف والتضليل والتكفير وإعلان «الدعاء» الصارخ بإفناء هؤلاء المختلفين و«مسحهم» من الوجود. وقد شهدنا دوماً منذ أجيال وأزمنة بعيدة هذه «البرمجة» الشاذة العنيفة لأفئدة المصلين وعقولهم، خصوصاً الشباب منهم. وفي هذه الملحمة اللفظية العنيفة يلقي كل المسلمين «المقصرين» أو «العصاة» أو «رقيقى الدين» شتى ضروب العسف والتنكيل النفسي التي تطلب دفع «المؤمنين» إلى إشاعة مشاعر الكراهية والنقمة وإلى إنفاذ مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بوسائل غير آمنة. وثمة خطباء مساجد لا تحلو لهم خطبة الجمعة إذا لم ينهالوا بالنقد والتجريح والتحقير بمواطنهم «النصارى» - وقليل منهم من يستخدم اللفظ الذي يريده هؤلاء لأنفسهم، أعني «المسيحيين» - ويتسلحون في ذلك بالنصوص الدينية التي ترجع لفترة الصراع المبكرة، أعني لزمان (البعثة). لكنهم لا يأبهون بأن حمل هذه النصوص والتشديد عليها إلى الزمن الحديث والحالي يثير الشقاق في الجسم الاجتماعي ويطعن السلم الاجتماعي في القلب. ولا يخفى أن هذا النمط من التربية الدينية والتنشئة الاجتماعية يسهم إسهاماً قاطعاً في تشكيل البنية النفسية - الاجتماعية «الكارهة»، المتصلبة، العدوانية. ولقد أنبأنا وقائع «الإعصار» وأحداثه الجسام بأن «البرمجة الوجدانية» للمقاتلين الشبان الذين عرضت لهم وسائل الإعلام المختلفة، ذات علاقة قاطعة بالمواقف والأفعال والسياسات التي تمّ انتهاجها وممارستها في ساحات القتال. ولا يخالجنى أي ريب في أن خطباء المساجد المتصلبين في خطابهم الديني، والدعاة الذين يحتلون منابر الوعظ والإرشاد والدعوة في وسائل الإعلام المختلفة متسلحين بـ «مسرح تراجيدي» يتقلب في السكر والجذب الصوفي والصراخ والعويل والصعقة الكهربائية ورجفات العصفور المبلل وفرع النفخة الأولى - فضلاً عن المضامين الدينية المتشددة التي تحفل بها مناهج الدراسة في مراحل التعليم الإلزامي.. والإعداد الديني والفقهى الذي يتلقاه المنجذبون إلى «الحلقات الدينية» أو الدينية - السياسية، وأيضاً «المنجذبات» من «الأخوات الأنسات» إلى النساء «الملتزمات»... - وكثيرون من هؤلاء وأولئك يتلقون دعماً مادياً قادماً من مصادر محلية أو خارجية -.. كل ذلك يمثل «المصانع» المولدة لقوى الإعصار وعناصره، الدافعة بدرجات متفاوتة

إلى مراتب التصلب أو التشدد أو العنف المتفاوتة.

لكن الإعصار الذي يتلبس دين الإسلام وأهله اليوم هو، في مبدأ الأمر ومنتهاه، عَرَضٌ مرضي يوقع في هذا الدين إصابة ت طال الماهية والقلب، مثلما ت طال الوحدة والخيرورة والرحمة والعدل فيه. أي إنها ت طال القواعد المؤسسة والفضائل الركنية فيه. يتمثل هذا العَرَضُ في انقلاب جديد للدين إلى «مُلْك»، أي إلى إيديولوجيا سياسية يسميها الإعلاميون وكتاب الرأي والأعمدة وكثير من الدارسين: الإسلام السياسي.

والحقيقة أن المشكل الأعظم الذي يعرض للإسلام المعاصر، يكمن في هذا التحول البنيوي الذي طال دين الإسلام، إذ جعل منه «إيديولوجيا» أسست لمنظومة وجودية ماهيتها مباينة لماهية الدين البنيوية، الأصلية والأصيلة، وغايتها مضادة لغائية الدين الجوهرية. في هذه المنظومة الجديدة يستبد «السياسي»، الزمني، الطارئ، بالمعنى البَدْهيّ للدين، ويؤسس لنمط وجودي يُسْتَبَدُّ فيه «المادي» بـ «الأخلاقي» فيعلو قانون القوة والقسر والقهر والعنف، وتضمحل وتضمّر، حتى لتكاد تمحي، قواعد الرحمة والعدل والتقوى والإحسان.. أي التحول بدين الإسلام من «القيمة» السامية إلى «الفعل النفعي». وما مظاهر «الإعصار» الشاهدة إلّا تجسيد صارخ لهذا التحول الذي يمكن أن يحمل لدين الإسلام، في الزمن الحاضر وفي الزمن الآتي، إصابة تشبه الإصابة التي نالت من «عقب إخيل» في التراجيديا الكلاسيكية.

الفصل الثاني

الانحلال

ليس بالأمر المبتدع أن نزع أن غياب «المعيار الضابط»، والتماسك، والتضافر، والاندماج، والقيمة النموذجية... قد كان، خلف البانوراما الماجدة، هو السيد الحاكم للحضور ولل فعل العربي في التاريخ، وأن الخلل الشاهد في الفضاءات العربية قد تلبس «الظاهرة العربية» في كل المراحل الزمنية التي نعرفها. ومما لا ينفع، في سياقنا الحالي، أن نستحضر من جديد أشكال ورموز وتجسّدات الحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية في الحياة العربية التي نعناها الإسلام بالجاهلية، فعوارض الفوضى والتناقض والاضطراب وتضارب القيم والغايات فيها ليست مما تخطئه العين. والمروءة التي أطنبت في الحديث عنها وفي مديحها حكايات الرواة والكتاب، والخير الذي قرنه ابن خلدون بالبداءة والقبيلة، والعبقريّة التي لهجت بها أقلام رواد الفكر القومي الحديث، والكرم الذي يتردد ذكره على كل شفة ولسان... تكذبها جميعاً روح ووقائع الغزو والسبي والحرب، مثلما يكذبها الإخفاق الذي حلّ بالتجربة التاريخية. أما «المبدأ الأخلاقي» (الإيتوس)، الذي أخبر مالك بن نبي أنه دخل التاريخ العربي وقصد إلى توجيهه في طريق الخير والهدى والتحضير.. فقد لقي مقاومة شرسة وألحقت به قوى القبيلة والغريزة والهوى هزيمة ماحقة، إذ أقصته من التاريخ الحي واستبدلت به «مُلْكاً عضوضاً»: أمويّاً، وعباسيّاً، وعثمانيّاً، وحديثاً: دولاً «وطنية» تابعة، وأخرى تحفّز للتشكيل: إثنية، أو طائفية، أو دينية استبدادية متوحشة. في غياب التجربة غاض مبدأ «الأمة الواحدة»، أمة: الخير والعدل والرحمة، أي أمة «القيمة». وفي إنفاذ «المخطط الرسالي» الشامل، ذي الماهية الأخلاقية والإنسانية، تمّ الحجر على الجوهريّ الغائيّ والأخذ بالعرضيّ الخلفيّ الزائل. تمت خيانة الرسالة. والخيانة مستمرة. والحيدة عن سبيل «القيمة»، والافتراق، قبل شهودها، سائر

فاعل، ومذهب الاختلاف في الدين وابتداع دين يجذر الافتراق والانحلال والقسوة والعنف والكرهية والنفور ناطقان بكل الألسنة. ومبدأ ذلك كله الانقلاب على «نبوة القيمة»، والوقوع في «فتنة الخلافة»، والافتراق في فقه غائية الدين نفسه. ههناك تشخص وتشكل ظاهرة «الانحلال»، لتشتد وتتجذر وتعمق وتمتد «على طول التاريخ». تبدو تضاريسها الشاهقة البارزة الناطقة في الافتراق الديني السياسي وفي «انحلال» العروة الوثقى بين المؤمنين، وفي تشكل الأحزاب المتناحرة الاثنين والسبعين أو الثلاثة والسبعين حزباً، تجمعها خمس فرق أساسية، بقي منها اثنتان أو ثلاث إلى أيامنا، ثنتان منهما تتقابلان اليوم تقابلاً لا يرحم، وثالثة تعتزل العراك بحكمة. وحين ينسحب زمن الفتوحات والتوسع الجغرافي - البشري، وينقلب الزمن الأموي ليستقر في الملك زمن بني العباس ويدخل «المشروع العربي - الإسلامي» - الهوائي - في مساره الضارب في «الحضاري»، يعلن الفوز الأكبر عن نفسه في الدعة والمتعة والأهواء، في «الحضارة» وفق ابن خلدون، أي في القيمة الجمالية، لكن النائية بنفسها عن «القيمة الأخلاقية» وعن معايير الفعل الأخلاقي ذي الغائيات النموذجية العالية. ولأن ثقافة البدعة والمتعة والأهواء محكومة بالرغبات والشهوات والإرادات الفردانية المتضاربة والمتقلبة فإن المنظومة الاجتماعية - السياسية ستلحق بها وستعبر عن تحققها في انحلال النظام الاجتماعي - السياسي، وفي انفراد السلطات المتباينة بهذا النظام، وفي تشكل الدويلات والإمارات والطوائف... وتعاضم الانحلال، الذي بلغ مداه في تدخل البرابرة وانهيار النظام القديم وقدم نظام جديد يطلب التوسع والمحافظة في الآن نفسه، على وحدته المركزية، لكن التدخل الغربي يصده عن ذلك ويضع نهاية لوجوده بما هو نظام موحد، غالب، مستبد، بلا «قيمة» في ذاته، وبلا غائية سامية، إذ لم يكن في طبيعته إلا نظاماً عسكرياً يطلب القوة والمجد الدنيويين ويجهل المقاصد والغايات والقيم التي يجسدها (الإيتوس) القرآني، على الرغم من تسويغه لوجوده ولمشروعيته بالدين الذي يحمل هذا (الإيتوس). ثم لا يعقب انسحاب هذا النظام وزواله إلا تشكيلات سياسية جديدة خطتها (سايكس) و(بيكو)، وجعل لها حدوداً جغرافية وسلطات سياسية ومجموعات بشرية تمّ تسييجها في ما يدعى «الدولة الوطنية»، التي منحت ما يشبه «الاستقلال»، لكنها ظلت مقيدة ومحكومة بأن تكون «قطرية» يحرم عليها أن تفكر أو تخطط لأي شكل من أشكال الوحدة أو الاتحاد أو

التضامن الفعال. وفي الحالة الوحيدة الحقيقية التي أقدم فيها نظام عربي وطني - هو النظام الناصري - على كسر الطوق والأداء بحق «قيمة الأمة»، تم تقويضه على الفور، وبأيدي «عربية» قذرة، أي بتضافر الداخل المسكون بروح «الجاهلية» وعبريتها، والخارج، المترصد لمثل هذا الكسر.

نحن اليوم شعوب.. بل أمم.. بل طوائف.. يحمل كل منا دمغة على جبينه وجواز سفر في جيبه، ولكل منا دولته «الوطنية» الخاصة، وفي كل بلد من بلداننا سفير لدولة أوروبية أو أميركية وغيرها، وبعض هؤلاء السفراء «مندوبون سامون»، يتدخلون في كل صغيرة وكبيرة، ومن يرفض «الطاعة» يخضع لـ «العقوبات» أو للفصل السابع! والفقر والعوز مستشريان في كل مكان تقريباً. والتواصل بين أنظمتنا «الوطنية» محكوم بعلاقات هذه النظم بقوى الهيمنة الخارجية. وانتقال مواطني هذه الدولة العربية إلى تلك العربية دونه أحياناً، خرق القتاد! وصورة «عربي هذا البلد» عند عربي ذاك البلد حافلة بكل المعاني، الطيبة والمرذولة على حد سواء. وليس هذا بالأمر الحادث أو الجديد، فهو معروف منذ القدم، والجاحظ كان بارعاً في تصوير أهل البلدان، لكن تصويره كان ضرباً من الفن الهازل الذي ينشد توليد المتعة وتنشيط الروح. لكن ما نشهده نحن اليوم لا ينطق بشيء من ذلك، وإنما يشي بكل أسباب الافتراق والنفور، وبتحلل العلائق الوجدانية وتحولها إلى علاقات تنافسية، كارهة أحياناً، تمد جذورها في المنافع الفردية المضمرة أو في الأغراض غير البريئة. أما النظم السياسية القائمة فتظل الغاية النهائية عندها أن يخلص كل نظام لنفسه، وأن تستقيم له أموره الخاصة، وأن لا يطل منافعه ومصالحه أي نظام آخر. وتفصيل الحال هنا ممكن، لكنه غير ضروري. فواقعة «الانحلال السياسي» وتحلل الكل من الكل، والبعض من البعض، وارتهان كل قوم بسلطاتهم المحلية وبمرجعياتهم الخارجية، لا يطالها أي ريب. وهو أمر يدفع نفراً من المثقفين العرب إلى تداول تعبير جرى على استخدامه الاستشراق الاستعماري والإعلام المغرض هو: الشعوب الناطقة باللغة العربية! فأن تكون عربياً اليوم لا تعني، عند كثيرين، شيئاً أكثر من أنك تتكلم العربية! وأن تطلب «أبنية» جديدة تعني أن تستنجد باسكندنافيا!

من المؤكد أن هذه اللوحة البائسة التي أسوق بعض تضاريسها وأشكالها غير قابلة للتعميم في جميع مظاهرها، وأن الواقع الذي يتجسد وراء هذه

الصورة يبين عن معطيات لا تثير هذا الوعي الشقي بالحالة العربية. لأنه على الرغم من جميع هذه الإشارات السالبة فإن «الروح العامة» التي تتلبس الأماكن والبشر والجماعات في جملة الفضاءات العربية تنهض في وجه هذا الوضع الشقي، وتتعلق باعتقاد راسخ هو أن المسألة تكمن في فقر الإرادة السياسية وارتهانها ومحاصرتها من قبل قوى الهيمنة الخارجية. وتدرك هذه (الروح) تمام الإدراك أن ثمة شبكة من العلاقات الفكرية والوجدانية والمادية تؤسس في قواعد وفي ثنايا هذه الجماعات وأحشائها أحوالاً تواصلية تطلب بقوة التضامن والتكافل والتعاطف والتراحم والمحبة، والمصير المشترك الواحد، لكن أهواء الداخل السادرة وفوضى القيم والغايات وأمراض الهوية والثقافة، من جهة أولى، واستراتيجيات التدخل الخارجية من جهة ثانية، تنتصب في وجه تحقيق هذه الرغبة الأساسية.

والحقيقة هي أن التقسيمات التي جسدت التجزئة والتباين والتفرد في جملة التشكيلات السياسية المضادة للوحدة، هي على درجة من القوة والعمق والديمومة التي لا يسهل تجاوزها والإفلات من منطقتها، لأنها مسيجة بإرادة دولية استعمارية وبتواطؤ داخلي، وبكافة الأسلحة الضرورية للحفاظ على الانقسام والتجزئة والتفرد. لا بل إن ما تبين عنه الوقائع منذ مطلع العام ٢٠٠١م إلى اليوم هو أن التخطيط الاستراتيجي الدولي - أعني الغربي: الأوروبي والأمريكي - يتابع مبدأ تجذير التجزئة والتوسع فيها، متوسلاً بسياسات مسلحة مادياً وعسكرياً تهدف إلى تفجير كل التشكيلات العربية الموروثة من زمن الحرب العالمية الأولى، وخلق تشكيلات سياسية «وطنية» جديدة ذات قواعد إثنية أو طائفية أو دينية، والإجهاز على وحدة الدول الوطنية الأساسية في العالم العربي، وذلك ما يحدث اليوم في العراق وسورية، وما حدث في السودان، وما يمكن أن يحدث في بلدان أخرى. ويقترن بذلك إنفاذ سياسة رَسَم معالمها الصهيوني برنارد لويس، سياسة تسعى إلى تحويل وجهة الصراع العربي - الإسرائيلي، بحيث يصبح صراعاً عربياً - إيرانياً، قاعدته الأساسية ومستنده الداعم التقابل السني - الشيعي. وذلك تعزيزاً للوجود وللهيمنة الإسرائيلية المستقبلية. وتدلل كل القرائن على أن هذه السياسة تؤتي ثمارها. لكن الضالعين فيها لا يدركون أن هذه السياسة ستغرق العالم العربي - الإسلامي في أتون صراع مدمر لا نهاية له، وأن خير العالم العربي، والعالم الإيراني أيضاً، يكمن في طي صفحة الخلاف التاريخي العَقدي

القديم وابتداع سياسة جديدة في الاحتواء والتفاهم والتعاون والتوافق. أعلم حق العلم أن طي هذه الصفحة لم يعد أمراً ميسوراً على المدى المنظور، وأن العُقْد «العقدية» أو المذهبية هي من التجذر والقوة بحيث يتعذر حلّها حين تتم مقارنة المشكل من باب (العقائد) و(علم الأصول أو الكلام)، وحين يدور الجدل حول مسألة الإمامة أو الخلافة في بداياتها وفي تجسّداتها النظرية والعملية التاريخية. لكن «تزيير» السياسي بالدينيّ، وإضفاء طابع مذهبيّ دينيّ على الأوضاع السياسية الدنيوية المرتبطة بالمصالح والمنافع والخيرات الخاصة، ليس مما ينهض في مصلحة دين الإسلام وخيره. وخطره على حاضر العالم العربي، على وجه التخصيص، صريح بيّن، وهو مبدأ مضاف إلى مبادئ الافتراق والانحلال المتعاضمين في الفضاءات العربية والإسلامية.

واضحٌ إذاً أن العالم السياسي العربي يقدم مشهداً صريحاً من مشاهد «الانحلال السياسي»، بمعنى التجذر في التشطي والتجزئة والتفتت، وأن هذا الانحلال يقترن اليوم بنازلة «الإعصار» الذي يضرب كل وجوه الحياة العربية. لا شك في أن هذا الانحلال ليس نتيجة مباشرة للإعصار، لكن الإعصار يعزز منه ويغذيه تغذية كبيرة. وهو في جميع الأحوال ينذر بتشكيل وعي شقي، هو أن آمالنا في إدراك «عالم عربي موحد» تبتعد أكثر فأكثر. إن محصّل الانحلال، في وجهه السياسي النهائي المركزي، يتكشف في خيانة «القيمة»، وفي تجذير الاختلاف والتحلل الانشطاري الداخلي، وفي استراتيجيات التفتت الخارجية. أما في ارتكاساته الدينية في الفضاءات العربية السنية الشاهدة، حيث يلقي السياسي بظلاله على الدينيّ، فإن هذه الانشطارات «الفرقيّة» التي تجسدت في أصوليات «جهادية» قاتلة، قد أفضت إلى ما أوافق رضوان السيد على ما تبين فيه تفككاً أو «انفجاراً في الإسلام السني»، خلافاً لما هي عليه الحال في المؤسسة الدينية في الفضاء الشيعي^(٥).

ثمة وجه آخر من وجوه الانحلال الذي يضرب الكينونة العربية، هو الانحلال القيمي. وأنا لم أكفّ في يوم من الأيام عن الزعم أن مشكل القيم في الحياة العربية هو أخطر المشاكل وأعقدها وأشدّها حاجة إلى النظر

(٥) حوار أجراه صلاح الدين الجورشي في ملحق الثقافة: العربي الجديد، ١٦ تشرين الثاني/

نوفمبر ٢٠١٥.

والاعتبار. وأنا لا أقارب مشكل القيم من حيث هو مشكل ديني، على ما يجري وفقه الدعاة والوعاظ وأئمة المساجد. فعندي أن المشكلة الأخلاقية هي أولاً وآخرأ مشكلة إنسانية. لكن علماء الدين والدعاة ومن جرى جريهم ينظرون إلى الأخلاق بما هي موضوع ديني خالص. وذلك ما وقع أيضاً في أوهام المثقفين الليبراليين والعلمانيين العرب، إذ اجتنبوا القول في مسائل الأخلاق ظناً منهم أن هذه المسائل هي مسائل دينية. وهي بالطبع ليس كذلك بالماهية.

ولقد زعمت مراراً عدة، في قبالة أطروحة العقلانيين المسرفين، أن في حصر المشكلة في العقل تقصيراً فادحاً، وأن «الفعل» - أي تحديد القيم وممارستها - ليس أقل خطراً وأهمية من العقل. فأنا أعتقد أن فوضى القيم وغياب سلم للقيم في الحياة العربية وفي الثقافة العربية هما دأآن بنيويان في هذه الحياة وفي هذه الثقافة، وأن إعادة الاعتبار «القديم» للقيم - عند فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام - هي مهمة جلية وضرورية، وأنه يتعين على الفكر الفلسفي العربي أن يتوجه إليها اليوم، في معقد طلبه لمجابهة واقع الانحلال الذي يعصف بالمجتمعات العربية الراهنة.

ووقفت كثيراً عند مشكل الفعل والقيم في السياق الفكري العربي. ويبدو لي أن ما ذهبت إليه في أمر «فوضى القيم» وضرورة وضع سلم للقيم، والتشديد على خطورة ربط القيم وسلم القيم بالعقل المضاد للأهواء، جدير على نحو فائق بأن يكون في مركز «الخلاص القيمي».

بيد أن ما يطلب بعض القول في سياق الانقلاب «الانحلالي» الذي أتوجه إليه في هذا الموضع من المشكل، هو التنبيه على واقع الانحلال في القيم في ذاتها، بضرب بعض الأمثلة، والتحول منها إلى الإشارة إلى الفوضى الطاغية في هذا الباب.

ولأقل أولاً ما لا يجهله أحد، وهو أن (الربيع) الذي يسمونه (الربيع العربي)، قد أغرق الجغرافية الطبيعية والجغرافية البشرية بدمار لم يعرفه تاريخ العرب كله، وغطى المعمورة من الأغلبية من هاتين الجغرافيتين بالدماء ومئات الآلاف من الضحايا والنازحين واللاجئين.. إلى حدود الديار العربية وغير العربية.. والمتسولين.. والبؤساء الذين تحولوا إلى

الفقر والعوز والتسول والذل والمهانة.. حين لا تتاح لهم الهجرة الشقية إلى بلدان الغرب. وما لاقاه الأطفال والنساء والشيوخ في هذا «الربيع» تتحدث به الركبان والأقنية الفضائية ومنظمات الإغاثة و... تستقبل الدول الغربية من المهاجرين ما لا تستقبله الأنظمة السياسية العربية، إلا بمقدار.. تستخدمه للابتزاز. وحين تستبد «الرحمة» ببعض الموسرين المسنين من هذا البلد أو ذاك من البلدان التي أنعم الله عليها بالثروة والرفاه والغنى وأتاحت لهم قوانينها وشرائعها نكاح الواحدة والثانية والرابعة، فإنهم يهرعون إلى مناطق الاقتتال ويعرضون خدماتهم «الإنسانية» في قبالة نكاح الفتيات اللواتي ينبغي أن يكن صغيرات، تيمناً، في زعمهم بنبي الإسلام، الذي أثهم ظلاماً وبهتاناً بأنه تزوج بالسيدة عائشة في سن السادسة. ومع أنهم من أهل اليسار القادرين على فعل «الإحسان» وعلى تقديم الأموال للبؤساء المشردين، إلا أنهم يفضلون ممارسة «فضيلة النكاح»، أي التمتع الجنسي.. خصوصاً في سنوات «القحط» الأخيرة من حياتهم!

وفي شهر أيار/ مايو من هذا العام، «الربيعي» نشرت بعض وسائل الإعلام الفرنسية خبراً يسوق أن رجل أعمال قطرياً اشترى من أحد المطاعم الشهيرة في باريس أغلى زجاجة نبيذ أحمر في العالم، تجاوز ثمنها ٦٠٠ ألف يورو، وأن هذا الرجل قدم «إكرامية» للعاملين في المطاعم قيمتها ١٠ آلاف يورو.. وقد رفض صاحب المطعم والعاملون فيه الإفصاح عن اسم رجل الأعمال. وليس يخفى أن هذه الواقعة تنطوي على ثلة من (القيم) المتناقضة: البطّر، والكرم، والندالة.

وفي تقرير لصحيفة العربي الجديد بتاريخ ١٧ تموز/ يوليو ٢٠١٥م، المقترن بالعشر الأخير من رمضان، ما يلي: «استغلت فنادق مكة نقص الغرف الفندقية في المدينة وزيادة الطلب عليها لرفع أسعارها بشكل مبالغ فيه، وصل فيه سعر الغرفة في الفندق المطل مباشرة على الحرم لنحو ٢٥ ألف دولار لليلة الواحدة، فيما تراوحت بقية الفنادق المطلة على الحرم بين ١٥ ألفاً و ٨ آلاف دولار للعشر الأخير، وراوحت أسعار الغرف في بقية الفنادق ما بين ٥ آلاف و ٩ آلاف دولار في العشر الأخير...».

بالطبع، يتوهم قاصدو مكة من المعتمرين والزوار «الأتقياء» أن يتقبل الله عمرتهم أو حجهم أو زيارتهم أو مجاورتهم للحرم بما هي قربة إلى الله

توصلهم إلى الجنة، ويتصور واضعو هذا النظام المترف لارتياذ الأماكن المقدسة أنه يضمن لمستخدميه فضيلة الراحة والسكينة والوقار التقوي.. لكن لا هؤلاء ولا أولئك يتنبهون في الأمر إلى وجوه «الترف» الذي قرنه الله بالفجور وبئذُ التدمير. ولم يتنبه أحد من (أولي الأمر) الذين أجازوا هذه «التنمية الاقتصادية» النيوليبرالية إلى أن فضيلة «المساواة» بين المؤمنين، في الحج وفي سواء، قد أصيبت في الصميم، وأن الظاهرة تعدل تجديراً لرذيلة «التمييز» بين المؤمنين: البروليتاري والبورجوازي والرأسمالي والنيوليبرالي.

ما الذي يحكم اليوم وجودنا الاجتماعي - الأخلاقي من قيم ومعايير؟ هل نستطيع أن نتكلم على قيم سامية محددة، متسقة، متماسكة، عامة في حياتنا العربية، في مختلف أقطارنا وبيئاتنا وفضاءاتنا؟ نحن لا نتقلب اليوم في عالم أو عوالم مستقلة أو منبثة الصلة بجيراننا من الأمم أو الشعوب أو الثقافات، نحن متورطون في عالم متعدد الأقطاب والوجوه والمنازع والثقافات. وفي الوقت نفسه نحن نتلقى رياح ثقافة كونية تنتشر على الدوام وصعداً بفضل الأدوات والأذرع التقنية الحديثة والمنتجات المعرفية والثقافية والعلمية والفنية، وبتأثير فلسفة ذرائعية عملية، مادية، تقنية، تحمل كل أسباب التغيير والتطوير والهدم وإعادة التشكيل. والقيم الأخلاقية والاجتماعية والفنية والجمالية هي التي تصاب اليوم في الصميم، وهي التي تتطلب وتستدعي بقوة أمر الدفاع عن الفرد والمجتمع. قيمنا الأخلاقية هي، قبل غيرها، التي تطلبها الفوضى وعدم الاتساق، وهي التي، في حدود هذه الأحوال، تتعرض للتفكك وللتدمير الداخلي. مثال واحد من بين الآلاف يشي بهذه الحالة من الفوضى في القيم الأخلاقية، هو مثال المواطن في علاقته بالدولة: يذهب هذا المواطن لقضاء حاجته لدى الموظف في الدائرة التي تتولى أمر هذه الحاجة، ويتوقع - إن هو وجد الموظف في مكتبه - سلوكاً محدداً تحكمه «قيمة» توجه علاقة هذا الموظف بالمواطن؛ قيمة تضبطها قواعد السلوك الأخلاقية، أي القواعد «الديونطولوجية» التي يجب أو ينبغي أن يلتزم بها الموظف في عمله. ما الذي يحدث فعلاً؟ ثمة تماثل خارق في نمط الفعل السلوكي لدى الأغلبية من الموظفين في جملة أقطارنا العربية، وفق شهادات متضاربة من هنا وهناك. ومن دون أي استثناء، سيجد المواطن نفسه في قبالة إحدى هذه الحالات أو أحد هذه الأوضاع: أن يلقي الموظف المواطن بالابتسام والبشاشة والترحيب - وقد يقدم له كوباً من الشاي أو فنجاناً من

القهوة أو عصيراً بارداً... سواء أكان يعرفه أم لا يعرفه - ويقضي له حاجته، فيخرج المواطن وهو يلهج بالثناء والمديح والامتنان، متوهماً أنه يعيش في «أفضل العوالم الممكنة»! أو، في حالة أخرى، أن يقطب الموظف ما بين حاجبيه ويخاطب المواطن باستعلاء وبعجرفة غير عادية - لأنه الدولة! - ويطلب إليه أن ينتظر خارج المكتب لفترة لا يعلمها إلا الله، أو أن يطلب إليه أن يعود في الغد... أو بعد أسبوع، أي أنه يمنحه الفرصة من أجل أن يبحث عن وسيط ييسر له قضاء حاجته.. أو غير ذلك طبعاً.. ثم من ذا الذي لا يشكو من تجاوز الأغلبية منا غيره من المواطنين ومن عدم الالتزام بالوقوف «في الصف» في الحالات التي تتطلب ذلك، أو من «خرق» كثير من سائقي السيارات للأضواء الحمراء، أو...؟ مما لا عد له ولا حصر من المسالك الخارجية عن القواعد والمعايير والقيم. طبعاً، أنا لن أقارن هذا بما يجري في «فضاءات الحداثة»، حتى لا أتهم بأنني تغريبي، ومع ذلك لا بد من القول إن مظاهر الخلل جميعاً تتعلق بغياب سلم للقيم، وبفوضى قيمة ضاربة في كل مناشط حياتنا. ونحن لا نتيّن في ثقافتنا السائدة ثبناً من القيم العامة التي نسلم جميعاً بأن علينا جميعاً الالتزام بإنفاذها وبممارستها في حياتنا الفردية والاجتماعية. ومع ذلك تستبد بنا «العزة بالإثم» ونزعم أن ما يميزنا عن أهل الغرب أننا «أخلاقيون» وأنهم «من دون أخلاق»، ونغفل عن الحقائق الاجتماعية التي يشخص فيها أولئك بما هم، في مناشطهم السلوكية، يتميزون على وجه العموم، بالفاعلية والصدق والانضباط والنزاهة والاحترام المتبادل و... بينما لا تشخص هذه القيم إلا عند نفر محدود منا. بكل تأكيد، هذه ليست شهادة في «حسن السلوك والأخلاق» هناك، وفي غيابه التام هنا، فذاك جور فادح، لأن الواقع يشي بخلاف الإطلاق هنا وهناك. وحين تجعل محطة (بي بي سي)، على سبيل المثال، من هيفاء وهبي «شخصية العام الثقافية العربية» ندرك مقدار رذيلة «النفاق» والتضليل والتزييف التي تتلبس شياطين هذه القناة، في مثل هذا الأمر وفي ما لا حصر له من الأمثلة. لكن يظل المشكل الشاهد عندنا، في هذا السياق، هو غياب سلم حاكم للقيم، وتلبّس الفوضى لقيمنا الممارسة، وعجزنا عن تحديد المعايير والقيم التي يجدر بأفراد المجتمع ومؤسساته التقيد بها والالتزام بأحكامها. وإنه لمن الطبيعي في ضوء ذلك أن يجد الفرد والمجتمع كلاهما أن الوجود برمته بات خارج الضبط والسيطرة، وأن المرء واقع في حالة فقدان المعنى والاتجاه

والغاية. وذلك، إن شئنا استخدام المصطلح الخلدوني، مؤذن بفساد العمران السياسي والاجتماعي والإنساني.

وليس يقف المشكل القيمي عند واقع الفوضى في القيم وغياب سلم للقيم حاكم للحياة الأخلاقية، وإنما هو يتعلق أيضاً بالتناقض المصطنع، أو الحقيقي، بين «القيم الدينية» و«القيم الإنسانية»، إذ يلزم، بالضرورة، من تَشَخُّص «التناقض»، صراع اجتماعي - ثقافي يمكن أن يتخذ شكل التقابل الراديكالي الذي لا يرحم. وذلك ما يعرض منذ أزمنة بين من ينعتون أنفسهم بـ «الإسلاميين» ومن يُلْحِقُون أنفسهم بالليبراليين والعلمانيين. وليس يخفى أن ضحية هذا التقابل هي اختلال الضبط الاجتماعي ونجوم الأسباب التي تساعد على الانحلال السياسي والاجتماعي. كان لي في هذه المسألة، في أكثر من مناسبة، قولٌ سأعود إليه من بعد. لكن ثمة وجه لمشكل الانحلال القيمي أرى التنويه به في هذا الموضع من القول، هو الدور أو الأثر، أو الفعل الذي تحدثه الثقافة الكونية في الذائقة الأخلاقية والجمالية في الفضاءات الثقافية العربية. وذلك ما سأبين عنه في سياق ما أتبينه وأستشرفه في أمر واقع الثقافة العربية ومستقبلها، إذ اختزلت رأبي في هذه المسألة في النص الآتي الذي أنهى به القول في (الانحلال) من نوازل (الإعصار):

دفعاً للوقوع في شباك «الحد الماهوي» للثقافة العربية - لأنه سيكون بالضرورة جدلياً (بالمعنى الأرسطي للكلمة) - أنحصر في «رسم» هذا المفهوم بتوجيه النظر فيه إلى أحوال قطاعات تشخّصه في المظاهر الخمسة التالية: اللغة، والأدب، والفن، والفكر، والقيم. أي إنني سأعتبر الثقافة من جهة «الرموز الروحية» التي تقوّمها، وسأنهض في وجه التزييف السائد الذي يستنفد «الفعل الثقافي» في «المثقف السياسي»، مثلما أنهض أيضاً في وجه الاستبداد الذي يمارسه أهل الأدب وأتباع «النظرية النقدية»، إذ يضعون أنفسهم في موضع قادة الفكر والثقافة، ثم أخلص إلى عقابيل هذه الثقافة على المدى المنظور.

من وجه أول، يطلب القول في واقع مستقبل الثقافة العربية واستشرافه نظراً تقييمياً في «الرسوم» الراهنة لهذه الثقافة، على الرغم من أن أي نظر من هذا القبيل لن يكون إلّا محدوداً وعصياً على التعميم، إذ إن المفهوم نفسه يشكو من القصور، حين يقترب بالإحالة إلى الفضاءات الجغرافية

الاجتماعية - السياسية العربية، حيث تتباين رسوم الثقافة وتشذ وتختلط أية محاولة للربط العضوي والتحديد «الجوهري». وليس أدل على ذلك من الدعوى، التي أطلقها الجابري حين ابتدع مقولة التمييز بين «عقل مغربي»، عقلاني، و«عقل مشرقى» هرمسي، أو من الوقوع في شباك «المركزية الثقافية» التي جعلت من مصر، في الأغلب من الأحيان القريبة، «مركزاً» ومن الفضاءات الأخرى أطرافاً وحواشي شبه مهملة. لكن الصعوبة «الماهوية» للمفهوم لا تقف في وجه إدراك واقع التنوع والثراء والسمات الخاصة والعامة لهذا الفضاء الثقافي الذي تسكنه «روح عامة» تشخص في «حدوس بديهية مباشرة» مشتركة تؤسس لقواعد هذه الثقافة ورموزها الشاخصة في التظاهرات التي ألمعت إليها.

في زمننا الحاضر، تطال جميع هذه الرموز «انقلابات وضعية» متعددة المشارب والمظان والأصول: التواصل الحضاري، والتدخلات الخارجية، والتقدم العلمي والتقني، وآثار الحداثة، وفعال العولمة، وبكل تأكيد: إخفاق النظم «الوطنية» وفشلها - أي توزيعها وافتراقها وتشظيها - ومع أننا نشهد، حين لا نخدع أنفسنا، الانحسار التدريجي للمشاركات العربية التي تؤسس (الروح العامة) إلّا أننا نظل متعلقين بهذه «اليد الخفية» التي تعزز وجداننا الفردي وملكاتنا الذهنية وحساسيتنا الجمالية وطلباتنا الوجودية والمعاشية، وتجعلنا ننشد إلى هذه الجذور التي ننعتها بالعربية، ونحرص على التثبيت بها، خوفاً على المصير ووجلاً من الفواعل المهددة التي تنتصب في قبالتها وتتحفز للانقضاض عليها.

ذلك أن أعراض الانحطاط والفوضى والخلل وانحسار مكان القوة والصلابة والمقاومة تعلن عن نفسها في الأغلب في الشخصيات الشاهدة لهذه الثقافة. فليس يخفى أننا لو أخذنا في الاعتبار «الزمن المعاصر» على وجه التحديد - أعني المدى الذي يمتد من مطالع القرن العشرين وأقول الدولة العثمانية ورحيلها إلى أيامنا هذه، وتابعنا واقع المظاهر الثقافية وتطوراتها، على وجه العموم، في المواطن التي تقابلت فيها أو تفاعلت الإيديولوجيات الاجتماعية - الثقافية - السياسية - أعني الإصلاحية الإسلامية، والتمدنية، والليبرالية، والعلمانية، والجماعية، وأخيراً الأصوليات الدينية - السياسية - أقول إننا لو اعتبرنا ذلك كله لوجدنا أنفسنا في قبالة خطو صاعد يتقدم

وينطلق بتأثير من الصدمة العسكرية والثقافية الغربية منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، ويشتد في مطلع القرن الذي يلي، ويتشابك ويتعقد ويتفاعل ويتقابل في أواسط القرن، ليرتكس في أواخره، ولينقطع التواصل منذ سبعينيات القرن بتفجر الأصوليات الدينية والدينية - السياسية، الإقصائية، المتفردة، وبدعاوى محلية وكونية تُسقط من حسابها كل إحالة رمزية أو واقعية إلى «المعطى العربي»، وتختار لإدراك غاياتها أقصى الطرق وأعنفها وأشدّها صدماً وتدميراً لمنجزات قرن كامل من التنوير والتقدم، تصاحبها في الآنات نفسها إصابات وانهيارات عميقة في الأغلب من التظاهرات الثقافية:

فاللغة العربية، أولاً - التي هي الفاعل الرئيس والمقوم الجوهرى واللحمة للظاهرة «العربية» - تشكو من علتين أساسيتين على الأقل:

الأولى: عجزها، أي عجز أهلها، عن مواكبة التقدم العلمي والتقني ومصطلحهما الفني اللغوي.

الثانية: العدوان الصارخ الذي تتعرض له بفعل الاستخدام المتعاضم للغة الإنكليزية على وجه الخصوص، لا في مناهج التعليم فقط، وإنما أيضاً في الاستخدام اللغوي العادي، اليومي، إذ تزداد وتتجذر يوماً بعد يوم عادات التعبير الكامل أو الجزئي بهذه اللغة، لدى الأجيال الفتية والمتوسطة أيضاً. وأساتذة الجامعات أنفسهم الذين تابعوا دراساتهم العليا في الغرب الأوروبي أو الأمريكي يفعلون ذلك أيضاً، إذ يعجزون عن استخدام هذه اللغة، أو يجنحون عن استخدامها في محاضراتهم. كما أن الأقسام العلمية تجنح شيئاً فشيئاً، بتأثير من القوى المأخوذة بـ «التغريب»، إلى توجيه التعليم على نحو يفضي إلى إضعاف اللغة العربية. ومن المؤكد أن اللغويين العرب لم ينجحوا حتى الآن في ابتكار طريقة ميسرة لتعلم هذه اللغة، ولم يخرجوا من جبة (سيبويه) ولا من قياس الخطاب الإنساني على الخطاب القرآني؛ والأعظم من ذلك خطراً أن الذين يوكل إليهم تصميم طرائق جديدة في مقاربة قضايا هذه اللغة والتقدم بها يبحثون عن ذلك في مناهج اللغات الغربية، التي تحكمها معطيات واعتبارات ومسائل مختلفة. هذه حقائق جسيمة، ومن الحمق أن نهوّن من خطرهما وأن نردها إلى ما يحلو لبعض المثقفين المتحذلقين أن

ينعتوا التنبيه عليها بـ «الإيديولوجيا اللغوية».

والأدب العربي، بشقيه الروائي والشعري بشكل خاص، وعلى الرغم من أنه أكثر القطاعات الثقافية توفيقاً في الإبداع - إذ شهد نجيب محفوظ في الرواية، ومحمود درويش في الشعر، وكلاهما ارتقى إلى سدة الإبداع الإنساني العالمي - شهد تراجعاً في العقود وفي السنوات الأخيرة. فأكثر الروايات مبيعاً إما أنها تغرق في الإيحاءات الجنسية التافهة وإما أنها تقليد ذيلي تحاك خيوطه في ظلال المبدعات الغربية... ومع ذلك يستقبلهم النقاد والجمهور والمنابر الثقافية والميدانية بما هم منارات وشواهد لإبداع وخلق!

والفن، في أشكاله الأكثر رواجاً وانتشاراً وتأثيراً، أعني في الغناء والسينما، يفصح عن أشد الأوضاع هبوطاً وسفاهة وتفاهة، ولا ينجو من هذه الأعراض إلا قدر يسير من المبدعات الفنية. روائع أواسط القرن الماضي لم يعد لها مثيل. ومنذ رحل يوسف شاهين لم تعد السينما المصرية تقدم منتجات عالمية، على الرغم من أن بعضهم، كنجدة أنزور، ما زال يقاوم. أما في فضاء الموسيقى والغناء فتستبد بأذان الصغار والكبار أغاني الكليات التافهة الغارقة في الإيحاءات الجنسية والحركات الممجوجة والكلام التافه المكرور. وتروج بعض الأقنية الفضائية لهذا الفن الهابط الذي يشوه الذائقة الفنية والحساسية الجمالية وينحط بها انحطاطاً غير عادي. ومنذ رحيل عبد الحليم حافظ وعبد الوهاب وليلى مراد ورياض السنباطي ومحمد الموجي وكمال الطويل وبلقيس حمدي وعمالقة موسيقى وغناء القرن الماضي، ومنذ فيروز لم نعد نلقى إلا الندرة ممن يتعلق بالفن الرفيع. بالطبع تقول «المرافعات الدفاعية» إن الأجيال والأزمة تتغير وتتطور، وإن لـ «عصر الزوال» والسرعة أحكامه وطلباته، وذلك قول سديد، لكن ذلك لا ينبغي أن يسوغ لأقنية أرابيكا، وروتانا، ومزيكا، ووناسة، أن تشوه الذائقة الفنية والجمالية الفردية والجماعية بإغراقها بالمنتجات الفنية الهابطة، مثلما أنه لا يسوغ للبرامج الأمريكية المعربة (Arab's got Talent, Arab Idol, The X Factor, Superstar) - التي لا نعرف على وجه التدقيق مموليها الحقيقيين وإن كنا نرتاب في غاياتها - أن تكون البوابة التي يعبر منها فنانون المستقبل. وذلك كله لا يعني أيضاً أن فن الموسيقى والغناء العربي الحالي مثلاً لا ينشر إلا «حشرات ضارة»، لا يقدم إلا فناً هابطاً، وأنه لا يقدم فنانين مبدعين حقيقيين

وفناً راقياً بكل المقاييس. لكن القدر المتوافر من هذا الجنس يسير، ومن هم على شاكلة سعاد ماسي ولانا شاميان ومروان خوري وحسين الجسمي وعبد الهادي بالخياط ليسوا كثيراً، وكذلك الذين ينشرون البهجة بأعمالهم الوجدانية والإنسانية، والروحانية. أما الذين يدكون حساسيتنا الجمالية والأخلاقية بأردأ معاني الحب وأتفهها وبأخس (كليات) الجنس والإغراء الرخيصة، فهم الذين تستقبلهم أقبية التحلل والفساد وتذيع على مدار الساعة ليل نهار وقاحاتهم وخساساتهم. ولا يرى مثقفو النقد العرب أن مثل هذه الأمور تدخل في مشاريعهم الفكرية أو في مبادراتهم النقدية.

وماذا في مكتنا أن نقول عن الفكر والمفكرين؟ الذين يعتبر المتفلسفة والفلاسفة خير من يجسدهم، وتشخص أعمال الجامعيين منهم أمثلة صارخة لما ينطوي عليه هذا العقل الثقافي بامتياز؟ لا شك في أن زمننا الحاضر قد شهد ثلة جلية منهم، بذلت وسعها من أجل أن تقدم شيئاً أصيلاً وأن تحرك السواكن العقلية، لكننا نشهد مع ذلك في الفضاءات الفكرية والفلسفية ظاهرة تثير العجب، وهي أن حشداً من المفكرين والفاعلين في هذه الفضاءات يقتاتون على الدوام، في أغلبيتهم، من التراث الغربي الحديث والمعاصر، وتبدو أعمالهم كما لو كانت «هوامش» على دفاتر الفكر الغربية؛ وذلك ظاهر بشكل أخص عند من ينتحل صفة «المثقف» منهم، وعند نفر أغلبي من الأكاديميين الذين يقضون حياتهم كلها في الاشتغال بمفكر أو بفيلسوف غربي لا يضيفون إليه شيئاً، ولا يحتفي بأعمالهم أحد من أهل ذلك الفيلسوف! ومعنى ذلك أن «الرأسمال العقلي» العربي يهدر في وضح النهار، وأن الفاعلية العقلية الخبيرة تهاجر من وطنها وهي مقيمة فيه! وأن هذه الفاعلية التي تستهلك ذاتها في الشروح والتلاخيص أو في إعادة إنتاج الفلسفات والمناهج الآتية من بعيد تنحصر في الترويج لمنتجات الأمم الأخرى، ولا تفعل شيئاً من أجل استثارة المكامن العميقة والقدرات الخبيثة في البيئات العربية. وبالطبع قد يمكن القول إن «المثقف السياسي» يخرج عن هذا الطوق. والمثقف السياسي هو الذي يستبد اليوم بالمجال الفكري من الفعل الثقافي. لكن المثقف السياسي لا يملك الكفاية المعرفية التي يملكها «المفكر» أو «الفيلسوف السياسي». وإذا كان كثيرون اليوم ينهضون في وجه «المثقف التقليدي»، المعرفي أو التنويري، أو المثقف العضوي أو المناضل الثوري، ويدعون هذا المثقف إلى «التصالح»

مع الأنظمة السياسية؛ وإذا كان آخرون يعلنون نهاية هذا المثقف وموته ويعلمون من شأن المثقف الشبكي أو الميديائي، أو يقللون من شأن المثقف الفردي ويدافعون عن مثقف منخرط في جهد جماعي - إذا كان الأمر على هذا النحو من الاختلاط في أمر المثقف، فإن الذي يبدو أجدر بأن يؤخذ به هو ألا نعول على المثقف - لا التقليدي ولا المبتدع - وأن نتجه إلى «المفكر» الذي يمتاز بالرصانة المعرفية وبالإحاطة بأساسيات الفكر الفلسفي وبالاتلاع المدقق على المعطيات الشاملة للقضية الخاضعة للنظر والبحث في مظانها الإنسانية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو غير ذلك، بأكبر قدر من الموضوعية العلمية، وبهجر كامل للترجسية التي نعرف جميعاً أنها تستبد بالمثقفين. أما الفلاسفة المحترفون والأكاديميون فإنه يتعين عليهم أن يضعوا حداً لـ «هدر الرأسمال العقلي» الذي يملكونه.

وأخيراً تبدو القيم، في تشخصها في العادات والتقاليد وفي انتظام معانيها ومفاهيمها وتشخصاتها في الفعل الأخلاقي، أكثر القطاعات تأثراً بالتطورات العالمية و«الثقافة الكونية». تشخص الإصابة في ظاهرة الفوضى القيمية واضطراب سلم القيم في مجتمعات عربية، وتفجره وانهياره في مجتمعات أخرى، وذلك على الرغم من نجوم ثلة من التشكلات «القيمية» النابتة في صورة منظومات دينية ذات مضامين أخلاقية متصلبة، هي قديمة لكن يعاد إنتاجها ويُتوسَّل إلى فرضها بالعنف اللفظي (التكفير) وبالعنف المادي الأقصى. لكن هذه المنظومات المتصلبة تُقابل بثلة من القيم الليبرالية التي تبدو «أوساطاً قيمية»، لكنها أيضاً تجنح أحياناً إلى الإفراط والتجذير.

ما الذي أخلص إليه؟ وما الذي يشخص أمامي على سبيل الاستشراق؟

أقول، أولاً، وقبل أي أمر آخر، إن الثقافة العربية مهددة في هويتها وخصوصيتها، وإن نزعة «الكوننة» و«المواطن العالمي» تجد من يروج لهما اليوم في الأوساط الثقافية، ونقد الهوية والذاتية يتصاعد في كتابات المثقفين المفتونين بمفهوم ضيق للحدثة، «المضبوعين» بالعلومة؛ والتعبير: «الشعوب الناطقة باللغة العربية»، ينتشر شيئاً فشيئاً ولسنا نتبين في الأفق نزعة نقدية مضادة أو مقاومة.

وأقول، ثانياً، إن اللغة العربية تقع اليوم على تخوم الخطر، وإن هذا

الخطر آتٍ من التدخل الخارق والانتشار السريع العميق للغة الإنكليزية بالذات.

وأقول، ثالثاً، إن الانحطاط والتفاهة قد لحقا وجوهاً جلييلة من هذه الثقافة، وأنها تفتقر افتقاراً شديداً إلى سياسات ثقافية منظمة تعيد لها ألقها ومعناها وتضخ فيها دماء جديدة نبيلة.

وأقول، رابعاً، إن الإصابة العنيفة في الاستقلال الثقافي والفكري والأدبي والفني التي تشي بها الأعمال والمنتجات الحالية ستشدد وتتجذر في القابل المنظور والأبعد.

وأقول، خامساً، إن الدعوة إلى المثقف الشبكي أو الميديائي ستتجذر، وسينجم عن ذلك فقر في الرصانة المعرفية والعلمية والتحليلية والنقدية، لأن المثقف الميديائي مثقف متعدد الاهتمامات والفعاليات ويتعذر عليه إنتاج ثقافة معرفية وعملية معمقة يمكن البناء عليها بقدر عالٍ من الثقة واليقين.

وأقول، سادساً، إن الثقافة العربية ستظل على المدى المنظور تعاني من محنة التصلب الأقصى الذي تواجهه تياراتها التنويرية من قبل الأصوليات الدينية والدينية - السياسية التي تضلل وتكفر وتقتل.

وأقول، سابعاً، إن النظم السياسية العربية تلجأ اليوم وستلجأ غداً إلى احتواء «المثقف السياسي» ودمجه في مؤسسات تابعة، وإن الإغراء الدنيوي هو السلاح الماضي في هذه السياسات.

وأقول، ثامناً، إن اضطراب القيم في هذه الثقافة وضمور سلم القيم سيكونان بعض الأعراض الضاربة في هذا الحقل.

وأقول، أخيراً، إنه ينبغي توجيه المستقبل من أجل أن يحل «المفكر» محل «المثقف»، وإنه آن الأوان لأن تتحرر الثقافة من استبداد السياسي، خصوصاً بعد أن كشفت الثوابت والاحتجاجات العربية الأخيرة عن غياب المثقف فيها، وعن إفلاته من «الإعصار».

هذا كله من متعلقات «الثقافي» الذي يعاني من هذه الثلة من أشكال التحلل والانهيار. من قبل ذلك أبرزت مشكل الفوضى وغياب سلم القيم في «الأخلاقي»، المتحلل أيضاً. وكذلك الحال في «السياسي» الذي يعلن

بشراسة عن غياب الأفق القومي، أفق الوحدة أو الاتحاد أو التوافق وتضافر الغايات، أي التفكك الداخلي وتباعد الغايات وانحصار الأهداف في النفعي الذاتي، وفي استراتيجيات التفكير والتفتيت والهيمنة الخارجية، من أجل إعادة تشكيل العالم العربي على نحو يجذر الافتراق والاختلاف والعجز الأبدي، تعزيزاً لوجود دولة إسرائيل المغتصبة، وتوسلاً أيضاً بتصعيد الصراع وتحويله من صراع عربي - إسرائيلي، إلى صراع عربي - فارسي، أو عربي - صفوي، مَسْلُحٌ بالتقابل السني - الشيعي، وهو تقابل ديني يُستخدم لأغراض سياسية صريحة، ويمثل أخطر التناقضات القاتلة التي يتم فيها توظيف الديني السامي لخدمة «السياسي» المراوغ.

ثمة وجوه كثيرة أخرى يشي بها واقع الانحلال في الوجود العربي اليوم، لا أرى حاجة إلى استحضارها، دفعاً لتجذير آفة «خيبة الأمل» ومعاني «اليأس» في أعطاف حياتنا الوجدانية؛ لكن كيف لنا، مع ذلك، أن نغفل عما يلحقنا من العار إذ نشهد من جديد واقعة «اللجوء» الذي شهدنا مثله قديماً في الأندلس، وحديثاً في فلسطين، واليوم في سورية؟! لا يمكن الصمت:

ملايين عدة من العرب السوريين قد أفلتت حتى الآن من الجحيم، وجد بعضها مأوى بائساً على تخوم بعض الأقطار المجاورة، وسلك بعضها، الأغلب، طريقه إلى الشواطئ التي فتحت المسالك الشائكة، المريرة، العويصة، للعبور إلى ديار الغرب. في أثناء ذلك ابتلعت أمواج البحر بعضهم، ولفظت بعضهم. و«الخروج» مستمر بعناد، والاقتتال الشرس لا يعرف الرحمة ولا يفتح أفقاً. يقترح بعضهم مناطق «عازلة آمنة» هنا وهناك، لإيواء الفارين من الجحيم، لكن هؤلاء يولون وجوههم شطر الغرب!

تستقبل بعض الديار الغربية جحافل النازحين - وتلفظهم ديار أخرى - وفي استقبالها لهم تشي بظاهر نزعة «إنسانية تواصلية» صريحة، ليست هي النزعة الشوفينية، أو الأنانية، أو المتعصبة، التي تعلن عنها حكومات المجر و(صاحبة الجلالة). تستحق هذه الديار كل التقدير والعرفان، على الرغم من أن هذا الموقف الإنساني يقترن بمقاصد نفعية، اقتصادية، تجلب المنفعة والخير لجميع الأطراف. ولا ضير في ذلك، لأن «النفع» حين يكون عامّاً يظل قيمة طيبة. ومع ذلك فإن هذا اللجوء يحمل معاني «التضاد». فهو من وجه يوفر للدول التي تستقبل اللاجئين اليد العاملة الرخيصة التي تحتاج

إليها، لكنه من وجه آخر يحمل للغرب إشكالات الدمج والاندماج وتحول الفئات «اللاجئة» إلى فئات «مقيمة»، «مهاجرة»، مواطن؛ وفي قبالة ذلك، هو يحمل إلى الوطن الأصلي نُذُر «التفريغ» من المقومات البشرية، أي نُذُر تضاؤل الكيان الوطني، مثلما أنه سيكون للأغلبية من جماعات اللجوء إلى الغرب مبدأ عذاب متناول، لأن للغرب «عادات»، وهو ليس رحيماً بالأغراب والمهاجرين في جميع الأحوال!

ما العمل؟ وقد تخلّى الجمع العربي عن أداء حقوق جماعات «اللجوء العربي»!

يتعين القول إنه لا ينبغي أن ينحصر خالص المشكل وأُسّه في طلب أو إدراك حلٍّ لملحمة «اللجوء»، أيّاً ما تكون أعراضها؛ مثلما أنه لا ينبغي ردّ المشكل إلى عنصر واحد من عناصر «الكارثة»، إذ المسألة ذات وجوه معقدة وتداخلات محلية وإقليمية ودولية متشابكة.

بيد أن (العرب)، الذين تتردد مواقفهم بين «التحريض الاقتتالي»، أو «التقصير التكافلي»، أو «الخَوَر»، أو اللامبالاة، أو الجبن.. أو، أيضاً، الشهامة والمروءة.. مطالبون بالقيام بدور فاعل إيجابي، في تعديل سياساتهم، وفي تغيير مسار الأمور، والهجر لوصمة «العار» التي تتلبس كثيرين منهم، لأنه إذا كان جلياً أن «الخيار الاقتتالي» لم يُفضِ إلى حسم المشكل، وأنه، في أرجح التقديرات، لن يفضي إلى ذلك، فإن على الجميع التسليم بأن «الخيار السياسي»، السلمي، هو الذي ينبغي الجنوح إليه، بعزم وقوة وصدق. وهذا يعني أن الخيارات الأنانية، أو الفردانية، التي تطلب، بأي ثمن، ظفر فريق على آخر، أو نجاح «استراتيجيات» ما، إقليمية أو دولية، في قبالة استراتيجيات أخرى مضادة، في الوقت الذي يتفاقم فيه التدمير والنزيف والانحلال... هي خيارات شقية تضع آمالها في قدوم (غودو) الذي لا يبدو أنه قادم.. وحتى لو أتى، فإنه قد لا يجد أحداً في انتظاره!

والذي يجب على (العرب) الآن، جلباً لمصالحهم العامة، والخاصة، وقصداً إلى صون المستقبل العربي، واستدراكاً للسمعة الطيبة والكرامة والتقدير، التي فقدوها وتعرّوا منها في عيون العالم كله، وتطهّراً من حالة (العار) التي تتلبّس حضورهم في التاريخ اليوم، أن يعملوا على:

- وقف النزيف العربي، أولاً، ليس في سورية وحدها، إنما أيضاً في العراق واليمن وليبيا.

- وتعزيز إجراءات «توافقية» راسخة بين أطراف الصراع والاقتتال، ثانياً.

- والتوجه والتوجه إلى إعادة بناء الدولة والمجتمع في هذه الأوطان، وفق مبادئ «الإصلاح الراديكالي»، والدولة العادلة، ثالثاً.

أعلم حق العلم أن نقاط الضعف والصعوبات والعقائيل التي تكتنف هذه الطرق، قوية شرسة، مثلما أعلم أن إغراءات الرجاء والتفاؤل حقيقية. لكنني، في جميع الأحوال، واثق من أمر واحد، هو أن بقاء الأمور على الأحوال التي هي عليها، وانتظار «النصر المظفر» لهذا الفريق أو ذاك.. لن يحملا إلا المزيد من الدموع والدماء والقبور، أي المزيد من الفناء والانحلال، والعار.

الفصل الثالث

نداءات المصير

قدمت في الفصلين السابقين ما بدا لي أنه يجسد أعظم مناطق الخطر في حياتنا العربية الاجتماعية - السياسية على وجه الخصوص: التحوّل الانقلابي الإسلامي والنظرة الجديدة «النكدة»، «الداكنة» التي تحكم مسار الإسلام المعاصر وتوجه مصيره، من وجه، وظاهرة «الانحلال» في بعض شخصياتها الاجتماعية والسياسية والقيمية والثقافية. جنحت في ما عرضت إلى الوصف والتحليل المقترنين بما يشبه «المرافعة» النقدية في قبالة الظواهر التي تبدو لي كارثية. لم أقف عند القضايا والمشكلات العاصفة النكدة الأخرى التي تعرض للحيوات العربية في زمن الإعصار، أعني قضايا التفاوت الاجتماعي - الاقتصادي، والأمراض الاجتماعية الضارية، والتنمية... إذ هي تطلب متخصصين نظريين وميدانيين أنا لست واحداً منهم، لكنني، من باب وظيفتي «الفكرية» أنبّه عليها وأطلب من التقنيين الذهاب للنظر فيها ومعالجتها من دون إرجاء.

يبد أن ما أقدمت عليه في الفصلين اللذين أشرت إليهما، فضلاً عما ورد واستمر حضوره من قضايا ومسائل القسم الأول من الكتاب، سيظل قاصراً محدود الأهمية والدلالة إن لم يستكمل بالتفكير في جملة من «الإجراءات العاجلة» التي تدخل في باب «المسارات الناعمة»، التي يتعين الانصراف إليها على الفور، لكنها، لكي تؤتي أكلها وثمارها، تطلب مدىّ زمنياً يزيد أو يقلص. سمّيت هذه الإجراءات (نداءات المصير). وهي نداءات تقابل وتتخطى المشكلات الثائرة، التي شخصتْ سُبْحَهَا في القسم الأول من الكتاب، واشتد إعصارها ومتعلقاته في القسم الثاني منه. وقفت منها على جملة أساسية، أسوق منها في الفصل الثالث، الحالي، من هذا القسم الستة التالية:

١ - في الإصلاح الراديكالي والدفاع عن الإنسان.

٢ - الدين بعيون إنسانية.

٣ - الدين والنهضة والوسطية.

٤ - من الاختلاف إلى الاعتراف.

٥ - ثقافة الإحياء.

٦ - معركة الكراهية والموت والحب.

وأخص منها اثنتين مركزيتين أفردت لهما فصلين خاصين، أحدهما حول (القيم.. والعدل) وثانيهما حول الحرية، وذلك في تقديري، لأهميتهما وخطورتهما الاستثنائية.

من المؤكد أن هذه المقاربات ليست هي كل ما ينبغي الوقوف عنده والدعوة إلى العناية به والتوجه إلى إنفاذه - فثمة قضايا كثيرة أخرى تستحق ذلك - لكن هذه هي التي أتيج لي، في المدى القريب والحالي من الزمن، أن أجعلها موضوعاً لتأملتي وتَفَكُّري واهتمامي المباشر.

(١)

في الإصلاح الراديكالي والدفاع عن الإنسان

ينهض فريق من المثقفين العرب في وجه أولئك الذين يزعمون أن ما شهدته ويشهده «الراهن العربي» يُعدّ أسوأ مما كان، وأن الاستقرار السابق، على الرغم من سيادة أنظمة الاستبداد والفساد، يُعدّ أفضل حالاً من الفتنة. وينحصر هؤلاء المثقفون في النظر إلى المشكل «من زاوية السياسي»، وبتحديد أدق: من زاوية الإنجاز الديمقراطي، ويتمثلون هذا الراهن، على الرغم من كل شيء، تمثلاً إيجابياً. ويُحوّل المفكر العربي المرموق كمال عبد اللطيف هذه الرؤية بالقول: «إن محصلة ما يجري، على الرغم من عنفها وعنفاً آثارها، ستراكم جملة من الخبرات السياسية والتاريخية التي تُعدّ مجتمعاتنا، قبل ذلك وبعده، في أمس الحاجة إليها». ويسوق من جملة هذه «الخبرات»: تملك بعض قواعد العمل الديمقراطي، والأخذ بصيغ التوافق السياسي والتاريخي لحل بعض معضلات الطور الانتقالي (الحالة التونسية). ويضيف إلى ذلك أن ما يحدث من المعارك الحادة، مشرقاً ومغرباً، «يمكن إدراجه ضمن معارك الإصلاح السياسي والديني، حتى وإن اتخذت مسميات أخرى، وحتى عندما يمكن أن نتبين لجوء الأطراف المتصارعة إلى افتعال ما يبرز تواصل المعارك، في حال تعثرها أو توقفها، أو توظيف معطيات وآليات تتسم بكثير من العنف والعنف المضاد، الأمر الذي يُدخل الأطراف المتصارعة في دوامات الرعب والعنف التي نعرف قدراتها الجهنمية على التخريب، لكننا نعرف أيضاً أنه لا تاريخ من دون معارك ومن دون تضحيات». ولأن هاجس الديمقراطية هو بؤرة الإبصار، وهو المحرك لكل ما يحدث، فإن «استيعاب دروس الديمقراطية يتطلب تمارين واقعية يتم فيها امتحان المفاهيم في ضوء ملابسات التاريخ الحية والخاصة، حيث يتمكن الفاعلون من استيعاب دروسها وتمثلها في الممارسة. صحيح أن كلفة هذه التجارب

قد يكون ثمنها باهظاً، وصحيح أيضاً أن ما سיתرتب عليها من خبرات يساهم في انتقال مجتمعاتنا من طور تاريخي يكرس عوامل تأخرنا إلى أطوار جديدة تفتح مجتمعاتنا على عالم جديد وقيم جديدة، فنتخلص من كثير من عللنا السياسية والتاريخية» (العربي الجديد، ٥ آب/ أغسطس ٢٠١٥).

أعتقد أن هذه التقديرات صادقة في «الحالات الآمنة» (الدرس التونسي، والدروس المصرية)، لكنها ليست كذلك في جميع الحالات الأخرى. ثم إنها تحصر المشكل كله في الهاجس الديمقراطي وحده؛ وتنطوي على الاعتقاد بأن الكوارث الماحقة والمصائب الخارقة وكل أشكال التدمير والإفناء التي تطال شعوباً بريئة بأسرها هي مجرد «تضحيات» لعيون التاريخ «الحوراء»! وتلك عندي رؤية غير عادلة، وهي كذلك تغدّل عن الصواب في القول إن ما يحدث هو مما يمكن إدراجه ضمن «معارك الإصلاح السياسي والديني»، لأنه في الحقيقة يندرج ضمن «الفعل الثوري الراديكالي»، أو «الفوضوي» لا ضمن الفعل الإصلاحية. وأنا على يقين تام بأن صديقي كمال عبد اللطيف لن يُدخل مشروع (داعش) ومثيلاتها ضمن «الإصلاح الديني»، فضلاً عن الإصلاح السياسي، لكنه بكل تأكيد، على جادة الصواب المطلق في نقده للزاعمين أن «ما وقع يعد أسوأ مما كان». لكن هذا النقد ينبغي أن يوجه إلى هذا الزعم من جهة أن ما كان ليس مما ينبغي القبول به، إنما هو مما يجب قطعاً تغييره في جميع الأحوال. لأن المعضلة الاجتماعية - السياسية تطلب مثل هذا التغيير، أي إنها تطلب حلاً عاجلاً، وعادلاً. لكن ما هو هذا الحل؟

أشرح وأقول:

تتضافر، اليوم، في المواطن العربية، لحل المعضلة الاجتماعية - السياسية، فعال مذهبين راديكاليين، هما: المذهب الثوري، والمذهب الفوضوي. ويُغلف النهجين (حلم طوباوي) - أو رؤيا - يعد، من وراء تلال الجثث والرؤوس المقطوعة الملقاة في الطرقات أو المصلوبة، وسيول الدماء والبيوت والمدن المدمرة، والأوطان الدارسة.. والمشاريع المؤودة.. والآمال المحطمة.. والقلوب والنفوس المنكسرة..، بجنة عرضها السموات والأرض. أي بخير العوالم الممكنة! ليس صوت مكسيميليان روبسبير هو الذي يُدَوّي، متغنياً ملتذاً بأطياف هذه الجثث.. والنفوس المنكسرة والدمار الشامل، إنما هو الصوت «السادّي» لأحد خطباء صلاة الجمعة في أحد

مساجد الحجاز! وكل القرائن والشهادات - شهادات الخبراء والمطلعين ومحركي الأحداث أنفسهم - تقول إن الحلول والمخارج «السلمية»، هي وحدها القمينة بالخروج من أتون الكارثة.

ما الذي يجدر بالمفكر العقلاني، الإنساني، الأخلاقي، الواقعي، أن يقترح ويقول ويختار؟ المذهب الثوري المسرف هذا؟ أم المذهب الفوضوي ذاك؟ أم الطريق الثالثة، طريق «الإصلاح»: الإصلاح التقليدي التحسيني، أو الإصلاح الراديكالي، أي الجذري؟

ومفهوم «الإصلاح» هذا يشخص بما هو أحد المفاهيم المركزية في النظم الاجتماعية - السياسية، قديماً وحديثاً. ورد، في الثقافة العربية، في النص الديني: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]. وقالت المعاجم: «الإصلاح ضد الفساد»، و«أصلحه: ضد أفسده». وذهب المفسرون في معنى الآية إلى: «أي ليس لي من المقاصد إلا أن تصلح أحوالكم وتستقيم منافعكم»، وقرنوا ذلك بمعنى التجديد الذي يتولى أمره «المصلح القرني». وحديثاً تبلورت النزعة «الإصلاحية» في فضاءات فكر النهضة العربية، وكانت موضوعاً لأبحاث تحليلية نقدية ولدراسات وأدبيات فكرية وتاريخية خصبة. وفي مُحصَل الأمر اقترن المفهوم بجهود التنوير والإحياء وبالاجتهاد في فهم النص الديني بما يوائم ويوافق متطلبات الأزمنة الجديدة. وفي الاستخدام المتداول العادي يتعلق الإصلاح بالإجراءات التحسينية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمؤسسية على وجه الخصوص. وفي الفكر الغربي المعاصر عَنَى الإصلاح التحسين في حقول الاجتماع والسياسة والدين. وفي الدين يقترن المفهوم بـ «الإصلاح البروتستانتي» الذي أحدثه في المسيحية لوثر وكالفان. أما المعنى العام فظل يوجه إلى التغييرات التي يتم إحداثها في المؤسسات كي تؤدي إلى أفضل النتائج. وحين أُريدَ لهذه التغييرات أن تَطال «جذور» المشكلة وتحدث تغييراً في «الجوهر»، أي حين يُقصد إلى التأثير في العلة العميقة للظاهرة من أجل تعديلها أو تغييرها، فإن «الإصلاح» يتحول حينذاك إلى ما سمي بـ (الإصلاح الجذري: Radical Reform). استخدم هذا المصطلح يورغن هابرماس، واقترحه حلاً لأحداث العنف التي نشبت، غداة ثورة أيار/ مايو ١٩٦٨ الباريسية، في الجامعات الألمانية، خصوصاً في فرنكفورت خلال العامين ١٩٦٨ - ١٩٦٩، حيث

تقابل الثوريون والمحافظون بعنف وشراسة (Jurgen Habermas, The Priorities of Radical Reform, *Change*, vol. 2, July-August, 1970)

ويقرب من هذا (الإصلاح الراديكالي) ما ذهب إليه، من بعده، أنطوني جيدنز في ما أسماه (الطريق الثالثة)، التي كانت «وسطاً راديكالياً» يتموضع بين اليمين النيوليبرالي، الذي أصبح راديكالياً، واليسار الاجتماعي - الديمقراطي، الذي أصبح محافظاً (Anthony Giddens, *The Third Way*, 1998).

وحديثاً جداً، في الفضاء الثقافي الإسلامي، استخدم طارق رمضان المصطلح - الإصلاح الجذري - وأراد منه، في الحقل الفقهي والأخلاقي، العدول عن «الإصلاح التكتيقي» الذي جرى عليه الفقهاء القدامى ومفكرو عصر النهضة العرب، إلى إصلاح نعت به «الإصلاح التحولي»، الذي قدّر أن المبدأ فيه يقوم على عدم الانحصار في اجتهادات «علماء النصوص»، وعلى تدخل علماء الطبيعة والعلوم الإنسانية والاجتماعية ودمج علومهم والاعتراف بها واحترامها واستخدام نتائجها في أي فكر إصلاحية (Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, 2009).

أما أنا فلأنني أريد أن أوجه هذا المصطلح، الإصلاح الراديكالي، إلى حقل «الفعل السياسي» الذي يدور عليه أفق (الإعصار) وتقلب أصداء نوازل في هذا الكتاب، وأنا أعني واقع الإعصار في تجسده «الثوري العنيف».

وبادئ القول في هذا الوجه من المسألة هو أن نوازل الإعصار تشخص، بجلاء، بما هي خيار احتجاجي عنيف، أي ثوري مسرف، أو فوضوي، لحل المشكلات المدلّهمة في القطاعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، خصوصاً السياسية منها، وهجر صريح للنهج الإصلاحية التقليدي في إدارة أمور المجتمع والدولة. وهو خيار أعلنت الوقائع المادية المشخصة التي شهدتها السنوات الخمس المنصرمة من عمر «ربيع الدم»، عن الوجه السوداوي، القاسي، المؤلم، المدمر لك ما عرض له، إذ تدل كل القرائن على أن (الإنسان) ومتعلقاته جميعاً كانت هي ضحية هذا الخيار، وأن كل المنخرطين في الملحمة يتحملون الوزر الأعظم فيها.

نحن هنا في قلب «السياسي». وإذا كان الدفاع عن الإنسان والمجتمع هو الوظيفة الأساسية للسياسات «السياسية»، فإن من الجلي أن السياسي - الذي

اختار الطرق التي شهدها وما زال يشهدها زمن الإعصار - قد ضلَّ الطريق السديد، وكشف عن الشر الذي يتلَّس في الآن نفسه - السلطات السياسية الثورية والنظم المضادة المسوَّغة للاحتجاج والرفض والمولَّدة للثورة. في معرض مقاربتِه لـ «أنطولوجيا الإنسانيّ»، يذهب (بول ريكور) إلى أن للسياسة رسالة أساسية وكفاية في الجمع بين منافع الوجود الإنساني وغاياته. وفي السلطة السياسية ينعقد مصير المجموع الجغرافي - التاريخي: المدينة، والأمة، وجماعة الشعوب. لكن الذي تكشف عنه الإشكالية السياسية، منذ الحكم على سقراط بالموت، وموت المسيح - وهما إعلان سياسيان - إلى أحداث بودابست (١٩٥٦م)، هو أن «العنف» و«الإرهاب» كانا ماثلين على الدوام، وشاخصين كظل للسياسيّ، في احتكاره للعنف، وفي فعّاله الشريرة التي تدرك الذروة في الحرب الدائمة في عالِنا الممزق، على نحو يقود إلى التساؤل عما إذا لم يكن الإنسان مجرد «كائن - من أجل - الحرب»، مخلوق تتلبسه غريزة الموت، وعشق الرهيب، وطعم الدم، وروح الكارثة. إنه «الشر الراديكالي» الذي يقترن بالسياسيّ في كل التاريخ، والذي يكشف في الوقت نفسه عن سمة «التضاد» والتناقض التي تتلبس أساسه العقلاني، من حيث إن العقل في ذاته ينكر شرور السياسي ودنّسه، ويدين «الأيدي القدرة» التي تحركه، لكنه في الآن نفسه يظل محركاً أساسياً له، وشاهداً على نجوم «اللاعقلي» فيه (Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955).

هذا «اللاعقلي»، هذا «الشر الراديكالي»، هو الذي يحكم إمبراطورية العنف التي تعصف، في زمننا العربي الشاهد، بالإنسان العربي ومتعلقاته، وهو «الهوى» الأقصى الذي يطلب الإصلاح الأخلاقي.. لكن أيضاً «الإصلاح الراديكالي» أو الجذري.. في فضاء «السياسيّ».

لكن ما هي طبيعة هذا الإصلاح الراديكالي؟ إنه ليس تجاوز الإصلاح التحسيني أو التكتيقي إلى «الإصلاح التحوليّ» الذي تكلم عليه طارق رمضان، وإنما أن نستبدل الذي هو خير بالذي هو أدنى؛ أن نستبدل خير الإنسان ومصالحته وسعادته بشقاء الإنسان وعذابه وبؤسه ودموعه وبواره؛ أن نستبدل الأمل باليأس والخيبة، والفرح بالبؤس، والسعادة بالشقاء، والرفاهية بالفقر والعوز والجوع، والجدال التداولي الحسن بالإقصاء، والحب بالكرهية، والتواصل بالاختلاف. [المبدوء بالباء هو المحذوف].

لن أستحضر المشهد الكارثي من جديد.. مشهد الموت، والدمار، المذبحة والمحركة، والعدم.. الذي طال ويطال المدينة وسكانها من الأطفال والنساء والرجال والشيوخ.. والتاريخ. ما يهمني، عند هذا المقام، أن أسأل: ليس ثمة بديل عن هذا العنف الأقصى، الناشر للموت وللدمار الشاهد منذ سنوات، الممتد في القابل من السنين أيضاً.. من أجل حل المشكلات التي ما زالت قائمة ولم يحسمها القتال الذي لا يرحم والدماء التي تنزف من دون توقف؟ بالطبع. يكرر إيديولوجيو الفعل الثوري العنيف، العبيّ الفوضويّ، أن لا فائدة ولا نفع ولا جدوى ولا خلاص مع استمرار رموز الاستبداد والظلم والفساد الأقصى، وأن الطريق «الإصلاحية» طريق غير سالكة، وأن الأخذ بها لم يُفضِ إلى أية نتيجة. ثم إن «الإصلاح التحسيني» لن يحل المشكلة، لأن قوى الاستبداد والفساد والظلم لن تتخلى عن منافعها وامتيازاتها، وستظل فاعلة في «الدولة العميقة». الكلام مفهوم. لكن الذاهبين إلى هذا المذهب من فقهاء السياسة والتنظير الإيديولوجي، العالم أو الساذج، الوطني، أو الديني، الذين يمارسون حياة «طبيعية» وادعة آمنة، ومثلهم القائمون على الأنظمة السياسية المُستهدَفة - لا يكثرثون ولا يأبهون. وهم لا يرون إلّا وجهين أو طرفين للمشكلة: الإصلاح التحسيني (المتخاذل، الجبان، الكاذب، المعزّر للفساد والاستبداد)، والتدخل الاحتجاجي الأقصى، أي الثوري العنيف، أو الفوضوي. لكن الأطراف جميعاً لا ترى الطريق الثالثة الشاخصة على محور التقابل: الإصلاح الجذري!

ما الذي يعنيه هذا «الإصلاح الجذري»؟ إنه ليس مجرد إجراءات تحسينية تخفف أو تعدّل من مقدار الظلم والفساد هنا أو هناك، وإنما هو «تدخلات بنيوية مؤلمة» في منظومة الظلم والفساد، السياسية والاجتماعية على وجه الخصوص؛ من جانب طرف. وهو مراجعة الذات ووضع حد للعنف الذي يحصد أرواح البشر ويقطّع أوصالهم، من جانب الطرف الآخر. وهو «توافق» بين جميع القوى المتورطة في الصراع، أساسه قرارات صعبة وتنازلات خافضة لمستوى «العجرفة» و«العُجب» و«الاعتزاز بالإثم» وبالانتصارات المذبذبة الزائفة. وهو تقديم للعقل على الهوى، وحرص على حفظ النفس البشرية. وهو رهان على طريق السلم والأمن والعيش الكريم لكل أبناء الوطن. وهو قبول بوجود الآخر «المختلف» في الرأي أو في العقيدة أو في المذهب. وهو تسليم بقيمة العدل التي نصبتها كل الشرائع - والشرعية الإسلامية في مقدمتها

- غاية وهدفاً وإماماً في الفعل، وانحياز مطلق للدولة العادلة وقطع لدابر الظلم والتناحر والإفناء المتبادل.

والإصلاح الراديكالي يعني أن الحياة والموت، والنفس والبدن، قوامي الإنسان اللذين استبدت بهما «إمبراطورية العنف»، ليساً حقاً لهذه الإمبراطورية، لأنهما معطيان إلهيان، الله وحده له الحق في التصرف النهائي فيهما، ومن واجب الخلائق جميعاً أن تحترم هذه الهبات، مثلما أن عليها احترام الوجود بإطلاق، والطبيعة والسلم والأمن الاجتماعيين، وسعادة الإنسان والبشرية وخيرهما الشامل.

والإصلاح الراديكالي يعني أيضاً أن مصير الوطن والإنسان الذي يحيا فيه ينبغي أن يكون في أيدي جميع أبنائه، أي إن القبول بالقرار الديمقراطي، التمثيلي أو التداولي، على علاقته، هو القرار الذي ينبغي أن يجنح إليه جميع المتورطين في العنف وفي التدمير وفي إفناء الذات.

والإصلاح الراديكالي يعني إطلاق «الحريات الأساسية»، والتحرر من كل أشكال القهر والاستبداد، والتحول إلى نظام اجتماعي - سياسي تتمتع فيه المشاركة والمواطنة بكامل حقوقهما.

والإصلاح الراديكالي يعني أنه ينبغي طرح التعليقات «الدينية» التي تتذرع بها إمبراطورية العنف، جانباً. لأن حشر الدين في الأفعال الوحشية الأثمة التي أعلن عنها (الإعصار) إدانة للدين، ولأن المتعللين بهذا الرأي أو ذاك من الآراء المتضاربة والفتاوى المشرعة للقتل العشوائي وللذبح المتوحش وللحرق وللسبي، والرق، لا يصنعون إلا شيئاً واحداً، هو تشويه الدين والإساءة المخارقة إليه، والخروج على أحكامه وعلى مقاصده.

والإصلاح الراديكالي يعني أخيراً أن «درء المفسدة وجلب المصلحة»، هما اللذان ينبغي تقديمهما على أي مطلب آخر، وأن ذلك يعني المصلحة للإنسان الفرد، وللمجتمع، وللوطن، أي الخير العام، وأنه «حيثما ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله». أي إن الإصلاح الراديكالي يعني طلب «الدولة العادلة»، العقلانية، الإنسانية، الأخلاقية، التي هي وحدها الجديرة والقادرة على الدفاع عن الإنسان، وعلى درء المفسدة وجلب المصلحة.

(٢)

الدين بعيون إنسانية

ثمة صورة داكنة للدين تعرضها صفحات التاريخ الماضي في كل العصور وعند كل الأمم، وتعيد عرضها السنوات القريبة والأوقات الماثلة في الفضاءات العربية التي نتقلب فيها. هذه الصورة لا تخطئها، اليوم، العين. فليس سرّاً أن هذه الفضاءات، في الأغلب منها، تشهد منذ سنوات حشداً من الاحتجاجات العنيفة والثورات الجامعة التي تجسد انقلاباً في الأحوال العربية وقلباً للأوضاع السياسية والاجتماعية والجغرافية، الطبيعية والإنسانية. تدخّل الدين في هذه الثورات والاحتجاجات، وأدى، وما زال يؤدي، دوراً فاعلاً فيها جميعاً. لكن القوى المجسدة لهذا الفعل فيه اختارت أشد أشكال الاحتجاج عنفاً وشرارة، وجعلت ذلك كله مطلباً للدين وغاية قصوى له. تمّ هجر الجدل مع المخالفين «بالتي هي أحسن». وقيل إن الأمر أمر «جهاد» وثورة، وإن كل «الوسائل» الضامنة للفوز في مشروع «الدولة الدينية» شرعية ومشروعة. شهدنا في العراق وسورية وليبيا واليمن كل ضروب الإفناء والتدمير التي لا ترحم. واستبد بالعالم كله الذهول والعجب والتقرّز والنفور من الفظائع التي تظهر، في كل يوم وليلة، في أعمال المقاتلين الذين ينعتون أنفسهم بالجهاديين: القتل، والسحل، والإعدام، والصلب، والذبح، والحرق، والرق، والسبي... والأطفال الذين يقطعون الرؤوس.. كل ذلك جرى بتسويغات شرعية وافتاوى علمائية فقهية وبإعادة إنتاج حشد عظيم من «النصوص» والأفعال والممارسات التي تمّ استقاؤها وجلبها من التراث التاريخي أو من اجتهادات الفقهاء في الأزمنة المتباعدة. طال التدخل الديني العنيف مناطق لم تخطر في بال أحد، ونال الفعل الشقي من علماء الدين أنفسهم، وتم اختراق حرمة المساجد، وفجّر أحد المجرمين نفسه في مسجد الإمام الصادق بالكويت ليحدث الفتنة الملعونة، وأقدم مجرم آخر على إطلاق النار على جمهرة من السائحين الغربيين «الكفار» في تونس...

وتتنافس جماعات الثورة الدينية وتتسابق في تسجيل أعظم قدر من الضحايا..
ويقترف الفعل نفسه خصومها.. بلا رحمة، وبلا قلب، وبلا يقين من دين.

بكل تأكيد، ليس جميع المنخرطين في هذه الأفعال والممارسات يصدر عن إيمان ديني، ولا ريب في أن كثيراً منهم قد تورطوا فيها لأسباب لا علاقة لها إطلاقاً بالدين. ولا شك أيضاً في أن كثيراً من الذين يشاركون فيها لدواع دينية ولتعليلات فقهية هم ضحايا لتعليم ديني أو دعوي غير سديد أو مضلل، أو أنهم كانوا أمثلة صارخة لإيديولوجيات شقية، أو لبرمجة وجدانية مبكرة بائسة.. أو لعلل أخرى تتطلب التدقيق والدرس. لكن ذلك كله يفرض في جميع الأحوال تنبيه الأذهان والعقول والأفئدة على أن المسالك والرؤى والتصورات التي تثوي خلف «الخيارات الشقية» والمفاهيم المُشكَّلة والمؤسسة للفعل الديني العنيف، ليست هي التصورات والغايات والمقاصد العليا للدين، على وجه العموم، ولدين الإسلام، على وجه الخصوص. فمن وجه أول، لا تكمن ماهية الدين في مبدأ «الصراع»، وإنما في مبدأ «التعارف». ولا يقصد الدين إلى الاستبداد بالوجود الإنساني والتضييق عليه، وإنما في الحرية والتقى والكرامة الإنسانية. وفوق هذه القيم جميعاً الرحمة والمحبة والعدل وحرمة النفس الإنسانية.

في معرض وصفه لوظائف الدين الأساسية يقول هانس كُنج:

«تحمل الديانة بعداً خاصاً عميقاً، وأفقاً ذا معنى شامل إزاء الألم والظلم والعبثية والشعور بالذنب، وتحمل معنى حياتياً نهائياً إزاء الموت نفسه، أي تتساءل من أين أتى الكائن وإلى أين يذهب؟».

وتضمن الديانة القيم العليا والقواعد الأخلاقية المطلقة، والحوافز العميقة والمثل العليا، إذ تقول لنا لماذا نحن مسؤولون ومن أجل أي هدف؟.

وتخلق الديانة ملجأ للثقة والإيمان والضمانة، وتخلق قوة الذات والدفع والرجاء من خلال رموز وطقوس واختبارات وأهداف مشتركة، أي تخلق جماعة روحية ووطناً، وتسوّغ الديانة المعارضة والمقاومة ضد حالات الظلم. إنه حين فعال «إلى الآخر» لا يرتوي..» (مشروع أخلاقي عالمي).

هذه الإبانة التي عرضها (كنغ) تصدق على كل ديانات التوحيد، لا على المسيحية وحدها، وربما كانت تصدق أيضاً على «ماهية الدين» بإطلاق. بيد

أن أبرز ما تتصف به هو التشديد على أساس «القيم» في الدين. وقد كنت دوماً - وسأظل - أؤكد أن المزية الجوهرية لدين الإسلام هي غائيته القيمية، أي الأخلاقية، أي الإنسانية. وأنا أعتبر أن الحديث النبوي الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، هو الغائية النهائية والعليا للرسالة الدينية الإسلامية، وأن تمثل الدين الإسلامي في صورة «إيديولوجيا»، هو انحراف عميق جذري عن هذا المثال القاعدي والمركزي لهذا الدين. وعندي أن المبدأ الفارق بين الديني والسياسي يكمن في أن السياسي يتقوم بالزماني، العابر، البرغماتي، الحيادي - أو النُفُور - بإزاء الأخلاقي، وكل ذلك من مضادات الديني. وهذا يعني، عندي، أن وظيفة الديني وظيفة تحضيرية، تمديدية، تطلب التقدم والترقي الإنساني، وتطلب حمل الإنسان على أن يخرج من الحالة البهيمية الغريزية التي تشخص في التعدي والظلم والعدوان والتغلب والجبروت - أي من حالة «الطبيعة» - إلى حالة الحضارة، والتمدن، والثقافة، أي إلى حالة «القيمة» الإنسانية. ما الذي تطلبه هذه «القيمة» في حدود الدين؟ وبوجه أخص دين الإسلام، الذي يُحاصر اليوم بكل أشكال الإساءة والتشويه والإهانة، تُلحقها به أفعال القتل والتفجير والذبح والسبي والتدمير...؟

إنها تطلب أولاً أن يكون مبدأ (العدل) هو الحاكم على كل الأفعال الإنسانية.

وأن يكون الإنسان كريماً ومكرماً في حياته وفي موته.

وأن تكون «الرحمة»، التي هي أعمق الصفات تعبيراً عن ماهية الله، قرينة جميع الأفعال التي تصدر عن الدين أو باسم الدين.

وأن يكون الترقى التمدني، الروحي والمادي والجمالي، غاية للأفعال والمناشط الإنسانية.

وأن يكون مبدأ «التعارف» القرآني هو المبدأ الموجه للعلاقات الإنسانية، وهو يعني الاعتراف بالاختلاف والتسليم بحق كل إنسان في أن يختار إيمانه أو عقيدته بحرية تامة، وبلا قسر أو استبداد.

وأن يتم احترام النفس الإنسانية والامتناع القطعي المطلق عن خرق مبدأ حق الحياة والتعدي على حياة البشر من دون حق.

وأن يتم «احترام الجسد الإنساني»، وعدم إلحاق أية إساءة مادية إليه، في الحياة أو في الموت.

وأن يقترن مبدأ «الترقى الجمالي» بمبدأ الترقى الأخلاقي، إذ إن القيمة «الجمالية» هي وجه رائع من وجوه الخلق الإلهي الذي خلق الإنسان والخلقة في «أحسن تقويم»، وإذ يكشف «الجمال» في أفعال الخلقة وفي مظاهرها عن الجمال الإلهي نفسه.

من المؤكد أن «القيمة» تحمل معاني كثيرة أخرى، وما سقته منها يبدو لي أمثلة ووجوهاً معبرة عن دلالاتها الإنسانية العميقة، وعن كفايتها في التنبيه على ماهية الدين الجوهرية، الدين في وجهه الأخلاقي، الإنساني.

لكنني أريد أن أفيد هنا من هذه المقاربة لأعززها بمثال «جميل» يشي بالطابع القيمي التمدني لبناء الحضارة الإسلامية، مما يمكن أن ألحقه ببعض جماليات «الفعل الإسلامي»:

لقرون عدة رسخ الاعتقاد الكوني بأن كريستوف كولمبوس كان أول رجل من «القارة القديمة» يجتاز الأطلسي وتحط قدماء على أرض «العالم الجديد»، لكن فريقاً من الباحثين من جامعة Rhode Island الأميركية يعلن اليوم عن كشف مذهل، لقد تم العثور هناك على آثار لبخارة مسلمين خلفوا قوارير تحتوي على «مخطوطات عربية قرآنية» كتبت بالخط الكوفي، وعلى بقايا هياكل بشرية متحللة وفشات من البهارات.. ترجع إلى القرن التاسع الميلادي، أي الثالث الهجري. هذا يعني أننا بإزاء فرضية «ثورية» جديدة، تطلب إعادة كتابة التاريخ!

لماذا أستحضر هنا هذا الحدث - الكشف؟ لأنني أعتقد أنه يجسد وجهاً «ماهوياً» أساسياً من المعنى والغائية الحقيقيين للإسلام. وليس أدل على ذلك من اقتران هذا الكشف بحضور «نصوص قرآنية» فيه. وإذا كان لمعطياته من دلالة فإنها لا تكمن، على وجه الخصوص، في توافر «العنصر التجاري» فيه، وهو العنصر المائل في الحبوب والبهارات، وإنما في واقعة اجتياز الحدود المسكونة من الكون، واجتياز البحر والمحيط والأرض، سعياً إلى المعرفة وكشف المجهول واختراق الآفاق، كُنْهاً وحدوداً. إنها «الحساسية» الجمالية، والغائية القرآنية التي قرنها «النص الإلهي» بمعنى الخلق والجماليات «البديع»

والسامي، و«الرائع»، «الخارق».. في الوجود.

تطلع جمالي عميق أصيل أسبغه الخالق على الكينونة الإنسانية المسلمة وجعله مبدأ وأصلاً للمتعة ولـ «فرح المعرفة»، و«دهشة الغريب».. مما هو مقترن بتوجيهات النظر والاعتبار والتفكير والتعقل والإحساس، ووعي، «العظيم» و«الرائع»، و«الخارق».. حين نعاود النظر في جملة التجربة العربية - الإسلامية، في مبدأ نجومها، وعند بلوغها مرحلة «التشكل الجوهري» في القرنين الثالث والرابع الهجريين، نتبين بوضوح أن القرن الأول، قرن البزوغ والانطلاق والصراع والفتوحات، لم يكن مقصوداً لذاته، وإنما كان «أداة» لتشكل «المعنى» ولبلورة الغايات البعيدة للرسالة النبوية. وهذه الغايات كانت أنبل وأرقى وأعظم بكثير من مجرد «السيطرة على العالم»، أو «الاستبداد بالأمم والشعوب»، أو تدمير المنجزات الإنسانية المبينة والحجر على الحرية والإبداع والتحسين والتقدم. لا شك في أن «الكتلة الصلبة» و«النواة الجوهريّة المادية» التي تجسدت في القرن الأول اقترنت بمظاهر التقابل والصراع والقوة، لكن ذلك لم يكن إلّا من أجل تشكيل «الكتلة الحضارية»، أو التمدينية، التي كانت مطالبة بأن تعبر عن نفسها بالمبدعات والكشوف المعرفية والأدبية والأخلاقية والفنية والعلمية والعمرائية.

وذلك، على وجه التحديد، هو ما تحقق عند «لحظة الأوج». علماء لغة.. ودين.. وطبيعة.. وأدباء وشعراء.. ومعماريون.. وفنيون في كل الحقول.. بحوث رياضية وممارسات طبية وفلكية.. وتجارب علمية رائدة ومبدعة... خلق حضاري «إنساني» شامل.. جميل بكل المقاييس. بفضل ذلك كله، نظرت الشعوب والأمم إلى الإسلام والمسلمين بما هو، وهم، مثال يُحتذى.. وتجربة رائدة تُقتدى.. ومصدر للإلهام والكشف والإعجاب.. والاحترام.. والتأمل.. والقبول.. والمتعة والفائدة.

عقد واحد من الزمان كان كافياً لإحداث تغيير جذري في الصورة الباهرة التي ملكت أفتدة الأغلبية من البشر..

راح الإسلام يفقد بريقه الجاذب، وبدلاً من أن يكون وأن يظل مثلاً ورمزاً للعلم والفن والأخلاق والحرية والكرامة والعدل.. والجمال.. أصبح مبعثاً للنفور والخوف والرهبة والكراهية والعدوان، وموثلاً للاستبداد والإرهاب

والفساد والتخلف. قد نقول إن «الإعلام الشرير» و«أعداء الدين» هم الذين أشاعوا هذه الصورة.. ليكون الأمر كذلك!! لكن من أين لهم أن يفعلوا ذلك إن لم تتوافر لديهم - وبغزارة - «المادة» التي تسمح لهم بفعل ذلك؟ لقد بحثوا عن مفردات هذه المادة فوجدوها في مصدرين: في التجربة التاريخية والموروث الإنساني، الذائعين، لكن إلحاقاً أيضاً بشتى أشكال «الانحراف» و«الخلل»، وفيما انطوت عليه دعاوى وفعال الحركات «الأصولية» السياسية و«الجهادية القتالية» المعاصرة، التي مثلت «صدمة» عنيفة للحساسية الإسلامية نفسها من جهة وللحساسية «الكونية» من جهة ثانية. ليس سراً أن دين الإسلام لم يكن مجرد عقيدة إيمانية روحية خالصة، وإنما كان أيضاً «فقها» انطوى على أحكام وقيم ومبادئ نظرية وعملية اقترنت بظروفها التاريخية وشروطها الزمنية المشخصة.. ثم ما لبثت أن استقرت وفق تقديرات واعتبارات القوى الظافرة في الإسلام. وظلت تفعل. وليس سراً أيضاً أن القوة الظافرة في العصور الحديثة هي قوة «الحدثة» المقودة بقيم كبرى ومثل عليا وتصورات كونية شاملة انتهت إلى أن تكون «ثقافة كونية» أو «كوكبية»، بلغت من القوة والجرأة أن راحت تخضع كل الثقافات «الخاصة» لعملية «فلترة» في مرآة الحدثة، نجمت عنها، فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين، صورة مبتدعة يشخص فيها هذا الدين بما هو دين العنف، والكراهية، والاستبداد، والتخلف، واضطهاد المرأة، ومعاداة الحضارة والتقدم، وجملة أخرى من القيم السالبة التي أعادت إنتاج صورة «قبيحة» للإسلام في «المخيال الجمعي» الكوني. وفي العقد الأخير من زمننا المعاصر قدمت مشاهد القتل والسبي والذبح والخطف والعنف الكارثي والتفجير الذاتي، والغيري، مادة خارقة أسهمت في إحداث مزيد من التطوير الخطير في الصورة المتداولة، وقدمت الأسباب والمسوغات «الإقناعية» القوية لتعزيز الصورة القبيحة الطاردة للرؤية «الإنسانية» التقليدية وللحضور الأخلاقي والجمالي للإسلام والمسلم.

نعلم حق العلم أن الصورة مزيفة، غير حقيقية، وأن الشاذ يجور على الأصيل، وأن الأقلية تتحكم بالأغلبية على نحو خارق. ونعلم أيضاً أن عقلاء الإسلام والمسلمين ينهضون في وجه الانتهاكات الصارخة لهذا الدين ويبذلون ما وسعهم الجهد لمقاومته. لكن هذه القوى «العاقلة»، الناعمة، لا تملك أسباب مجاهدة هذه الانحرافات، المسلحة بالحديد والنار والعنف الأقصى والإسناد الخارجي، كما أنها غير مالكة للحجة «النصية» الكافية

لمقاومة دعاوى هذه الحركات القتالية المتصلبة، التي تحتج وتعلل هي أيضاً بالنصوص الدينية وبالأحكام الفقهية التي صدرت عن بعض فقهاء الإسلام واحتلت مكانها في «المدونة الفقهية» الإسلامية التاريخية. ثم إن كل فرق الإسلام الحديثة تتعلق، بشكل أو بآخر، بما يسمى «الإسلام السياسي»، في حالة التصلب والشدة، أو بالإسلام بمنظور سياسي - اجتماعي، في حالة الاعتدال. ويبدو أنه بات يستعصي على المسلمين المعاصرين أن يمثلوا دين الإسلام خارج الإطار السياسي، وهو الإطار الذي تمثلته وجسده أنظمة الحكم الدنيوية نفسها، أعني أنظمة «الملك العضوض»، منذ الأمويين والعباسيين إلى آخر العثمانيين، الذين يراد اليوم إحياء نظامهم «السلطاني» من جديد. لا يعبأ المسلمون، كثيراً أو قليلاً، بما سأسميه «النواة الجوهرية العميقة» لدين الإسلام، بما هو دين تمدني، إنساني، أخلاقي، «رسالي»، جمالي... ويتوهمون أن رسالته النهائية وغائته القصوى تكمن في القوة المادية وفي تحقيق الغلبة، وقيادة العالم، واستئناف «الإغراء الإمبراطوري»، ويتصورون أن هذه القيادة قيادة مادية، سياسية، قتالية، أو «جهادية مشخصة»، وحين ينتهون إلى وهدة الصراع العسكري العنيف الشامل، لا يدركون أنهم يلقون بأنفسهم وبالإسلام نفسه في التهلكة. لأنهم في حالة جهل غير مقدس، ولأنهم لا يدركون أن قوة الإسلام الحققة تكمن في قوته الأخلاقية المناقبية والجمالية المبدعة، وأن جاذبيته ومستقبله وسحره تقع في هذه الدائرة بالذات، لا في أي دائرة أخرى.

البحارة الأشاوس، الذين سبقوا كولمبوس إلى العالم الجديد بخمسة قرون، يقدمون لنا درساً بليغاً في جماليات الإسلام الفذة وفي الوجه البديع لغايات هذا الدين، التي تشخص دعاوى القوة والاستعلاء والإغراءات السياسية، في قبالتها، صغيرة، فانية مبذولة، فلماذا.. ولماذا.. ولماذا نهجر ونحتقر هذه الغاية الخارقة ونستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير؟!.

معنى هذا عندي أن الذي هو خير هو القيمي، الأخلاقي، وأن الذي هو أدنى هو السياسي، وأنه خيرٌ لدين الإسلام أن يتجلى في الوجود البشري بما هو قيمة ومعنى ومثال، لا بما هو سلطة قسر وهيمنة وتنافس دنيوي وصراع واقتتال من أجل قيادة «إمبراطورية» للبشر وللمعمورة متلبسة بالخارجات المادية. في قيم الإسلام ومناقبه التقوية والأخلاقية تكمن جاذبيته وسحره

وجماله، وفي الإغراءات السياسية الدنيوية تكمن مواطن إصابته والنيل منه.

يطلب هذا النظر قدراً من التوسع والإبانة في مشكل العلاقة بين الديني والسياسي اليوم. وقد أبنت عن معتقدي في هذه المسألة في كتابي تحرير الإسلام - رسائل زمن التحولات (٢٠١٤)، وأرى أن المقام هنا يطلب استحضاره، وفيه أقول:

معلوم أن الوضع المتداول للمسألة السياسية - الدينية يختزل في الخصومة والصراع بين من يُسمّون «الإسلاميين» ومن يُسمّون «الليبراليين والعلمانيين»، أو بين «الدينيين» و«المدنيين» - الفريق الأول يقطع بإطلاق بأن الإسلام دين ودولة، عقيدة وسياسة، وأن «الشرعية الإسلامية» - وما جعله بعضهم «الحاكمية الإلهية» - ينبغي أن تكون بإطلاق هي أصل الدساتير والقوانين والأحكام والنظم العقدية والعملية التي تحكم المجتمع الإسلامي ودولته «الإسلامية». وبالطبع يذهب هؤلاء إلى أن الفصل بين الدين والدولة ليس إلا بدعة غربية تجري على علاقة الكنيسة أو الكنائس بالدولة، ولا يمكن أن تجري على علاقة الإسلام بالدولة. أما الفريق الثاني، أعني «المدنيين»، فإن أصحابه يؤكدون أن «الديني» في طبيعته وماهيته يختلف اختلافاً بنوياً وماهيوياً عن «السياسي»، وأن الديني يتعلّق برباط شخصي ذاتي روحي بين الإنسان والله، وأنه لا شأن له بالدولة والسياسة وال عمران الدنيوي الاجتماعي الذي هو منوط بالتنظيم «السياسي» الخالص الذي ينبغي أن يستند إلى «استقلال العقل الإنساني» وتنظيم الدولة والمجتمع في حدود هذا العقل ومقتضياته. ويترتب على ذلك بطبيعة الحال أن يصار إلى عملية «فصل» كامل وترافع صريح، بين الحقلين، حقل الديني وحقل السياسي، أو أن يصار إلى موقف «الحياة» من جانب الدولة بإزاء الدين، بمعنى أن يُعترف للدين بـ «حق الحياة» العقدية والممارسة في المجال الاجتماعي والأخلاقي والشخصي في الدولة. لتجاوز التقابل الحادّ والتناقض الجذري بين الرؤيتين ابتدع إسلاميو حزب «العدالة والتنمية» التركي صيغة توافقية أطلق عليها اسم «العلمانية الإسلامية»، وقد دار جدل واسع حول هذه الصيغة، وكان لي فيها «قول» سبق الوقائع «الثورية» أو «الاحتجاجية» التي نجمت منذ عام ٢٠١١م في تونس ومصر وليبيا على وجه الخصوص (هل يمكن قيام علمانية إسلامية، في: تحرير الإسلام...، ٢٠١٣).

حملت هذه الوقائع إلى أعلى سلم السلطة في بعض هذه البلدان - إن لم نقل فيها كلها - حركات دينية - سياسية توحد بين نفسها وبين الإسلام نفسه، وتؤكد خياراً صريحاً قاطعاً، يريد أن يجعل من الدولة «دولة إسلامية»، ومن «الشريعة الإسلامية» أصلاً مطلقاً لقوانين الدولة ونظمها. وبينما يدور خلاف في شأن هذه «الطبيعة» للدولة - وهل ينبغي أن يعني تطبيق الشريعة تطبيقاً لـ «مبادئ» الشريعة، أم تطبيقاً لـ «أحكام» الشريعة؟ - والفرق واضح - ينتصب خصوم هذه الرؤية بقوة في وجه هذه «الدولة الدينية»، ويؤكدون رفضهم القاطع لها وجنوحهم الصريح إلى الأخذ بدولة «مدنية»، وإلى مجتمع حديث يعتمد مبدأ «المواطنة» و«حقوق الإنسان» الحديثة التي ترتفع فيها الفروق والتمييزات بين المواطنين من حيث الدين أو المذهب أو الطائفة أو العرق أو غير ذلك. وهم يؤكدون أن الذين يدعون إلى دولة مدنية ذات «مرجعية إسلامية» إنما يدعون في حقيقة الأمر إلى «الدولة الدينية»، لا إلى شيء آخر.

يتكلم الإسلاميون الداعون إلى دولة إسلامية - أي دولة دينية - باسم الإسلام، ومعنى ذلك أن دين الإسلام نفسه سيحمل عواقب نظرهم وفعلهم. أما «المدنيون» الذين ينعتهم خصومهم بأنهم «علمانيون» فيتكلمون باسم المواطنة واستقلال العقل الإنساني. والتقابل بين الفريقين صريح بين.

لنكن، ابتداءً، واضحين في شأن مصطلح «الدولة الإسلامية»، وهل هي «دولة دينية» أو «ثيوقراطية»، أم لا؟ بالطبع، يؤكد «الإسلاميون» أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية، ولا يجد بعضهم «مفارقة» في القول إنها دولة مدنية لكن بمرجعية إسلامية. وحين يقال إنها ليست دينية فإن المقصود أنها ليست ثيوقراطية، بمعنى أن ما يجري فيها ليس ذا منطوق إلهي، وأن السلطة وأحكامها ومتعلقاتها تجري فيها باسم «الأمة» لا باسم «الله». والإحالة إلى «سيادة الأمة» هي أمر مستحدث في الفكر السياسي الإسلامي، لأن التجربة التاريخية لم تستند إلى سلطة الأمة، على الرغم من أن الخلافة كانت تلجأ أحياناً، أو من حيث المبدأ، إلى مشورة أهل العقد والحل. لكن هذه المشورة حين كانت تجري كانت مُعلّمة ولم تكن مُلزمة، وهي في كل الأحوال لا ترقى إلى مرتبة «سيادة الأمة». وحين يشدد الإسلاميون اليوم على مبدأ تطبيق أحكام الشريعة في جميع مرافق حياة المجتمع والدولة، فإن حجّتهم المركزية

الحاسمة هي أن هذه «الأحكام» تنطق بإرادة الله وأمره، وأن من «يشكك» فيها، أو «يعترض» عليها، أو لا يأخذ بها، أو يعلّقها، ينهض في وجه إرادة الله وأوامره وأحكامه، ويكون بذلك ظالماً، كافراً. يختلف الأمر حين يتعلّق بـ «مبادئ» الشريعة الإسلامية، إذ تتدخّل الاجتهادات «الإنسانية»، والقواعد التي يبتدعها الفقهاء والأصوليون، و«التفسير» أو «التأويل» للنصوص الدينية، خصوصاً تلك التي تتعلّق بالحدود والمواريث والأحوال الشخصية. ههنا، في حدود هذا الفهم، وخارج التحديد الذي ابتدعه إسلاميو دستور ٢٠١٢ المصري (الذي عُرض وأقرّ في ليلة واحدة) نستطيع أن نقول إن الدولة التي تأخذ بهذا الفهم هي فعلاً دولة «شبه دينية» لا «دولة دينية». أمّا المجرى الآخر فلا يخرج عن مجرى «الدولة الدينية» أو الشيوقراطية. هذه إبانة يتعين أخذها في الحسبان، ونحن ننظر في الإسلام والمسألة السياسية.

السؤال الجوهرى هنا هو: هل دين الإسلام سياسى فى ماهيته وغايته ومقاصده النهائية؟ أم أنه دين «اجتماعى» أخلاقى فى هذه الماهية وتلك الغاية؟ أم أنه الوجهان كلاهما؟

لا يخفى على أحد أن على عبد الرزاق فى كتابه الذائع الصيت «الإسلام وأصول الحكم»، قد دفع أن يكون الإسلام ذا مقاصد سياسية، وصرح بأن النبى لم يكن «ملكاً»، وأن رسالته كانت رسالة «هدى» و«إيمان» وتقوى، وأن النصوص الدينية الإسلامية لم تحدّد نظاماً للحكم. أما خصوم هذه النظرة فيدفعونها بالقول، بحق، إنّ النبى كان أيضاً يبنى «مجتمعاتاً سياسياً»، بمعنى أن «الفعل» فى رسالته لم يقتصر على هذه الرسالة «الروحية»، وإنما اقتضى أيضاً ممارسة وتنظيم جملة من الوجوه العملية المشخّصة التي تدخل فى الأبواب «السياسية»، فى السلم وفى الحرب، مما دخل، من بعد، وإثر تطوّرات وتطوّيرات واسعة وعميقة، فى ما أسماه أبو الحسن الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وما سمّى بعد ذلك عند ابن تيمية وابن خلدون وغيرهما، «السياسة الشرعية». وذلك هو ما جرت عليه نظم «المُلْك» و«المُلْك العضوض»، أعني نظم «الخلافة الأموية» و«العباسية» و«العثمانية». وحين ترسم بعض الأحاديث النبوية مخطّط «تاريخ الإسلام»، ترسمه ذا مراحل ثلاث: النبوة، والخلافة، والمُلْك العضوض. وهذا التخطيط واقعى. وهو يدلّ بوضوح على أنّ «الدخول فى المُلْك» يعنى «تجاوزاً» أو

«جنوحاً»، أو «خروجاً»، من «غائية النبوة» ومن «نقاء» الرسالة، ومن القصدية النهائية لدين الإسلام. وهذه قضية مركزية جوهرية.

وبالطبع السؤال الأساس هنا: ما هي هذه القصدية أو الغائية العليا لدين الإسلام؟ الجواب: العدل، المقوم للخير والمفضي إلى السعادة البشرية في الدارين، الدنيا والآخرة. والعدل قيمة أخلاقية عليا، بل هو أعلى القيم. وحين يقول نبي الإسلام: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» - وهو حديث صحيح بكل المقاييس - فإنما يكون ذلك بالاقتران بالعدل. والمجموع الديني الأخلاقي الذي تنطق به النصوص الدينية صريح في هذه المسألة، وفي أن ما يميز «المسلم» في وجوده في العالم يتعين بجملة القيم والمثل الأخلاقية التي تمثلها في حياته المشخصة، والتي تجعل منه «مثالاً» يُقتدى به ويُحتذى، في مجتمع يتمثل القيم والمثل الأخلاقية نفسها ويطلب بذلك تحقيق الخير والسعادة لأفراده وللإنسانية جمعاء. هذه «المثل» و«القيم» هي التي تجسد قصدية الإسلام وغائيته. والمجتمع الذي يتمثل هذه المثل والقيم هو المجتمع الإسلامي الحقيقي، والدولة التي ترعى هذه القيم والمثل وتحميها هي الدولة التي تحقق الشروط الجوهرية للدولة السياسية «العقلية»، وتوافق مقاصد الدين الشرعية.

لكن الذين يدافعون اليوم عن «الدولة الإسلامية»، «الدينية»، يقولون إنهم يأتون بالتجربة النبوية نفسها التي هي رسالة دينية - سياسية - اجتماعية، وإنهم يابون أي فصل بين هذه الوجوه للدولة الإسلامية التي ينشدونها، لأنها هي دولة النبي، دولة الإسلام. ثم إن الموروث العملي الإسلامي يقتضي دولة تحققة واقعياً.

لست أشك أبداً، خلافاً لما ذهب إليه علي عبد الرازق وآخرون، في أن «فعل» النبي كان فعلاً «سياً» بكل المعاني، على الرغم من أن أمر نظام للحكم لم يكن موضوع نظر وتحديد. وأنا أعتقد أن القصد من هذا «الفعل» كان «تأسيس المجتمع الإسلامي» أو ما يمكن أن أسميه «المجال الحيوي البشري» لدين أمة مدعوة إلى أن تكون ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وإلى أن تكون مثلاً يُحتذى في الخير والعدل والرحمة والتقوى والإحسان والمساواة والحرية والمحبة والكرامة الإنسانية، وسائر المتعلقات الأخلاقية التي تتردد في نصوص القرآن وفي الأحاديث

النبوية. لكنني لا أعتقد أن «الغائية الرسالية» للنبوة تكمن، بعد قيام البنيان المجتمعي في الفضاء الجغرافي لأمة الإسلام، في تمثّل دين الإسلام بما هو «مُلك»، أي دولة سياسيّة دنيائيّة تقيمها وتدعمها وتغذيها «أحزاب» أو قوى أو جماعات سياسيّة توحد بين نفسها والدولة، وتدّعي أن رسالة الإسلام وحقيقته ومستقبله منوطة بالفعل السياسي لهذه الأحزاب أو الجماعات. والسبب عندي بديهي: هو أن دين الإسلام ينبغي ألا يكون موضوعاً لأحاييل السياسة واختلاطاتها وخدعها ومراوغاتها ونسببتها، وأن الغايات الدينية ينبغي ألا تكون خاضعة لاستراتيجيات و«تكتيكات» المغامرة والمؤامرة والمكيا فيلية والذرائعية السياسية اللاأخلاقية. أقول: اللاأخلاقية، لأنه لا أحد يجهل أن حقل السياسيّ هو الحقل الذي تكشف فيه مضادات الأخلاق عن وجهها الحقيقي، القبيح. ومهما بلغت النزاهة عند المختلطتين في الشأن السياسي فإن عقابيل الواقع المشخّص وتعقيداته وأسباب الخداع والمراوغة والكذب التي تطلب براغماتية النجاح والفوز والمنفعة ستلبّس الفعل السياسي وستفرض على السياسيّ «النزيه» اتخاذ مسالك غير نزيهة. فينبغي، إذًا، ألا تختلط النزاهة والنقاء الديني بهذه الأعراض. لقد كان مذهب ابن خلدون أنه ينبغي ألا تُفصل الأخلاق عن السياسة، لكنّه كان في ما ذهب إليه «أخلاقياً» ولم يكن «سياسياً»، لأن كل القرائن، قديماً وحديثاً وفي كل الأحوال، تشهد بأن «السياسي» لا يمكن أن يمثل للقيم الأخلاقية. وقد تمثّلت الفلسفة السياسية الحديثة منذ مكيا فيللي إلى أيامنا هذه - وعلى وجه التحديد في النظام «الديمقراطي الليبرالي» الذي ينشر «أنواره» الصارخة في فضاءات العالم المختلفة - تمثلاً صريحاً عملية الفصل الحاسم بين السياسي والأخلاقي، مثلما تمثّلت عملية الفصل بين السياسي والديني. لهذه الأسباب أقول إنّ دين الإسلام ينبغي أن يشخص ويتجسّد في إهاب نظام فردي واجتماعي ذي ماهية «حضارية» أولاً وأخيراً. وهذا يعني نظاماً عقدياً، واجتماعياً، وأخلاقياً، وعلمياً، وفنياً، وأدبياً، ذا خصائص متميزة، وذا قوة إنسانية إبداعية تسهم في إرساء قيم الإخاء والعدل والمساواة والحرية والجمال والكرامة الإنسانية والسعادة البشرية. أما الفعل السياسي الخالص فينبغي أن يتوجه إلى «إصلاح الدنيا» و«التقدّم المادي» والعلمي والاقتصادي والتقني، وهذا كله «دنيائي».

لكنّ سؤالين جوهرين يشخصان هنا:

الأول: ألا يعني ذلك خروجاً على المنهج النبوي الذي ربط بين الرسالة الدينية والفعل السياسي؟

الثاني: ألا يعني ذلك إقصاء للديني من حقل السياسي - الاجتماعي؟ ومن ثمَّ «غربته» في العالم الدنيائي؟ وأيضاً ما هو مصير «الشريعة وأحكامها»، أو «مبادئها»، ومن الذي سيحفظها ويرعاها ويصونها؟

جوابي عن السؤال الأول هو: لا؛ ذلك ليس خروجاً على النهج النبوي، لأنني أكرّر الاعتقاد بأن قصيدة الرسالة النبوية الجوهرية تمثلت في إيجاد المجال المادي الحيوي للدين الجديد، أعني خلق «الأرضية الجغرافية - السياسية» التي يستطيع هذا الدين أن يحقق رسالته العقدية والأخلاقية عليها وبدءاً منها. وهذا يعني الدخول، ضرورة وحتماً، في فعل سياسي صراعي، أو بتعبير ديني أدق: «جهادي». هذا ما حدث بالفعل، أي إن نبي الإسلام أراد للدعوة أن تجد لها مجالاً ومستقراً اجتماعياً تجري مقاصد الشريعة وأهدافها ومبادئها في حدوده. وحين خاطب القرآن جماعة المسلمين قائلاً: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، فإنما كان يعني «تحقق الرسالة» في مجال اجتماعي إنساني لأمة مدعوة إلى أن تكون ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. وحين يستخدم النص كلمة «خير» فإنما يحيل صراحة إلى مثال أخلاقي هو الغاية النهائية لرسالة الإسلام التي يوجّه الوحي إلى أن تتم الدعوة إليها «بالحسنى والموعظة الحسنة» لا بإشهار «الحرب غير العادلة» على غير المسلمين. أما ما يقع تحت باب «الجهاد» فالمقصود «جهاد الدفع» العادل لا العدوان الظالم. ثم إن علينا أن نلاحظ أن هذه الغاية - التي هي «غائية العدل والخير ومكارم الأخلاق» - لم تُقَيَّد بنظام محدّد في الحكم، وإنما تُرك أمرها إلى «الشورى»، التي هي مبدأ «متفتح» على كل «الاجتهادات الإنسانية»، أي العقلية. وأما الذهاب إلى بنیان «الدولة» وما يقترن بها وبالفاعلين الاجتماعيين من «فعل سياسي»، فإنما هو مُتَعَلِّقٌ من متعلّقات «المُلْك». والأحزاب القديمة، أي الفرق «الاثنتان والسبعون»، أو «الثلاث والسبعون»، والأحزاب الجديدة والمستحدثة في عصرنا، جرياً مع ما استحدث في الحياة السياسية الغربية الحديثة والمعاصرة، فليست إلا «مبتدعات سياسية» خالصة يلحق بها كل ما يلحق الفعل السياسي الذي رسمه مكيا فيللي والديمقراطيات الليبرالية الحديثة، وليس ينبغي أن يربط «دين

الإسلام» بها، لأنها نسبية، خادعة، محايدة أخلاقياً، أو لا أخلاقية.

وعطفاً على السؤال الثاني أقول أيضاً: لا. أعني أن ما أجريته القول فيه لا يعني إقصاء «الديني»، ولا يُدخل الشريعة في غياهب «الغربة الدنيائية»، لماذا؟ لأنّ القصد هو أنّ «الدولة السياسية»، العقلية، هي أولاً وآخرها دولة «العدل»، الذي هو الغائية القصوى والعليا للشريعة. وأنا لا أكفّ عن تكرار قوله ابن قيم الجوزية الفذة، إنّ المقصود الشرعي هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة، وإن «الله أرسل رسلاً وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل (العدل) وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدّل وأظهر، بل بيّن، بما شرعه من الطرق، أنّ مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، بأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد» (إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤: ٣٧٣).

فهذا القول يعني أنّ الدولة السياسية التي تتوخى العدل - وتلك هي حال الدولة المنشودة منذ أفلاطون إلى جون رولز، مثلما أنّها تشخص في صلب «النص» الديني الإسلامي أيضاً - هي دولة مقودة بجملة من «القيم والمبادئ الإنسانية» التي توافق في الأغلب القاطع منها «القيم الدينية»، أي إنني أزعّم أنّ المبادئ والقيم العليا، وبعبارة فقهية: «مقاصد الشريعة» وغاياتها النهائية تذهب في الاتجاه نفسه الذي تذهب فيه «القيم الإنسانية»، أعني القيم التي يجنح إليها «العقل الإنساني». ومُحَصَّل ذلك أنّ «الدولة السياسية العادلة» هي دولة تجد فيها «الغايات الدينية» العليا ما يحفظها ويصونها ويرعاها. ويترتب على ذلك أنّ دين الإسلام ليس في حاجة إلى أحزاب دينية سياسية تتكلّم باسمه وتنخرط في الحياة السياسية الذرائعية وتدّعي أنّها هي وهو شيء واحد. أما الشريعة نفسها فإنّ «الدولة العادلة» لا يمكن إلّا أن تحقق مبادئها وغاياتها ومقاصدها، ذلك أنّ الدولة العادلة في مجتمع يحتل فيه الديني مكانة «جليلة» مدعوة إلى أن تلبي الحاجات الشخصية والاجتماعية لمواطنيها، ولذا سيكون من باب العدل أن يكون «الاجتهاد الفقهي»، المشتق

مِنَ الشريعة والموافق لتطور وتغيّر الأزمان وللعقل، أصلاً صريحاً من أصول القانون والتشريع.

هذا الوجه من النظر هو الذي يسوّغ لكثير من المفكرين «الإسلاميين» أنفسهم النأي بالدين عن معترك السياسة ورهاناتها وعقاييلها، وإناطة القضية الدينية بالحياة الأخلاقية والروحية والاجتماعية، وعدم استنزاف دين الإسلام في المشكل السياسي الذي يمكن أن يكون بمثابة «عقَب إخيل» في حياة هذا الدين. أما تعلق هؤلاء المفكرين أو المعلقين السياسيين الدينيين بالعمل على «استعادة نموذج الدولة الإسلامية الذي يعزّز قوة المجتمع» المدني على حساب قوة الدولة»، فإنه يشي بأمرين:

الأول، الغفلة عن خطورة إضعاف الدولة وردّها إلى حدود «دولة الحد الأدنى» لحساب الفئات والقوى والجماعات والأحزاب المستغرقة في فهم مضلل وكارثي لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المنوط، افتراضاً، بجماعات المجتمع وأفراده، فضلاً عن ربط هذا الأمر بـ «نموذج الدولة الإسلامية» التاريخي - نموذج «المُلك» و«المُلك العضوض» - في تجسّده في النظم الأموية والعباسية والعثمانية، واعتباره نموذجاً مثالياً.

الثاني، الغفلة عن حقيقة تاريخية مشخصة، هي أن العامل السياسي قد كان دوماً أساساً لواقع الاختلاف والافتراق في الإسلام، وأن تشظي الظاهرة الإسلامية الأصلية» وتمزّقها يمد جذوره الأساسية في هذا العامل الذي نبتت منه الفرق الثلاث والسبعون والانشقاق الكبير الذي شطر الإسلام وأنتج «إسلامين» على الأقل، أحدهما ما يطلق عليه «الإسلام السُني»، والآخر ما يطلق عليه «الإسلام الشيعي». وهذا الانشقاق سيظل قائماً ما دامت منابعه وأحكامه ممتدة الجذور في «العلّة السياسية» التي أحدثته. لذا وجب القول إن ديمومة هذه العلة ستمثّل دوماً العامل المناهض لتشخص دين الإسلام في نموذج إنساني أخلاقي جدير بحياة طيبة وبمثال وجودي آمن، خير، جاذب، مصون مِن السهام التي يمكن أن تطال أساسه القويّ وبنياه الراسخ، وأن تحدث في ماهيته «التوحيدية» تناقضاً بنيوياً يأتي على القواعد المؤسسة لأمة واحدة، جرى التقليد الإسلامي على أن يجعلها «خير أمة أخرجت للناس».

(٣)

الدين والنهضة والوسطية

يتعين عليّ هنا، لكي يكون لقولي معنى، أن أفارق ثلاثة أفهام جوهرية تجد لها اليوم في مواطن مختلفة من البيئات الثقافية العربية أذنًا مصغية وقبولاً سهلاً تسوغه وقائع زمنية عارضة. الفهم الأول يطال وضع الدين نفسه، إذ بات يعتقد أن الدين قد أصبح شيئاً من الماضي، وأن العلمانية والليبرالية قد نجحتا في تحويله إلى موقف «فرداني» قد «قطع» مع الثقافة المجتمعية العامة - أو أنها هي قد «قطعت» معه - وأن إخفاق ما أطلق عليه الإسلاميون (فكر الصحو) وما نعتة الآخرون بـ (الأصولية) أو (الإسلام السياسي) أو (ما بعد الأصولية)، قد عجل بعملية التحويل هذه من (المجتمعي) إلى (الفرداني). الفهم الثاني يطال مفهوم النهضة - أعني النهضة العربية - إذ بات كثيرون يرون أن هذه النهضة التي انخرط فيها مفكرو القرن التاسع عشر وجرى عليها من دون كلل - أو ظل مسكوناً بهواجسها - مفكرو (المشاريع النهضة) في القرن العشرين إلى أيامنا، ليست في حقيقة الأمر إلا (إيديولوجيا) إيهامية أو طوباوية لا حقيقة واقعية لها. وبالطبع فإن إخفاق (الوهم - الحلم) هو، هنا أيضاً، المسوغ الأساسي في نقد المفهوم أو إقصائه. الفهم الثالث يطال مفهوم (الهوية)، إذ يذهب نفر من مفكرينا اليوم وغداً ما يسمى أفول الدولة - الأمة أو الدولة الوطنية، وغداً انتشار ظاهرة العولمة واشتدادها، إلى القول بـ «وهم الهوية»، وإلى تكرار مقولة (فرنسوا بايار) أنه ليس ثمة هوية وإنما ثمة «استراتيجيات في الهوية».

ينهض قولي في وجه هذه الأفهام الثلاثة جميعاً، ولا يستقيم إلا بذلك. وهو، بكل تأكيد، لا يتسع لمناقشة هذه الأفهام وردها بتعليل مفصل، ويكتفى من ذلك، على سبيل الملاحظة حيناً، أو تقرير واقع مشخص حيناً آخر، أو الاعتقاد حيناً ثالثاً، بالزعم أن ما تم التعبير عنه بالعبرة أو العنوان: «إخفاق الإسلام السياسي»، وفق استخدام أوليفيه روا، ليس، بكل تأكيد، مكافئاً للقول

إن الدين أو «التدين» قد انحسر من الحياة الفردية والاجتماعية العربية، وإن الظاهرة الدينية، على مستوى الكوكب، لم تتضاءل أهمية ومكانة وانتشاراً وتأثيراً، وإن المذاهب الوضعية والعلمية أو العلموية - والليبرالية والعلمانية - لم تبدد «التدين»، ولم تجرد الدين من دور فاعل حقيقي في الحياة الأخلاقية والاجتماعية والقانونية والسياسية. وإذا أرسلنا البصر بعيداً، لا يشك أحد اليوم في مكانة (الدين) في الحياة الشاملة للمجتمع الأمريكي - تشير بعض البحوث إلى أن واحداً من كل أمريكيين اثنين يؤدي الصلاة في الكنيسة أسبوعياً - وكل القرائن تدل على أن المعتقدات الدينية لرجال الدولة والسياسة في الولايات المتحدة تفرض أحكامها، وأن «البروتستانتية المناضلة» تتعاضد. أما في الفضاءات العربية فيشير الواقع إلى أن التيار الأغلب The Main Stream يعزز هذه المكانة للدين ويتعلق به في الحياة الأخلاقية والاجتماعية على الأقل. من وجه آخر يتعين القول إن مفهوم النهضة، وإن كان مفهوماً إيديولوجياً - إذ يجري على ألسنة وأقلام مفكري (المشاريع النهضة) - إلا أن النهضة في ذاتها ليست يوطوبيا أو خيالاً من الخيالات، وإنما هي على الرغم من كل شيء وقبل كل شيء «مطلب حيوي» مرتبط بحياة العرب وغائيتهم في الوجود، مثلما أنه مرتبط بمفهوم (الهوية). لا شك في أننا لسنا على مسافة واحدة من (النهضة العربية) بما هي أفق افتراضي شامل يطال بشكل مشخص جملة الأقطار العربية، لكن ذلك لا يعني إلا شيئاً واحداً، هو أن الصورة الأولى - أعني النهضة بما هي أفق شامل - مطلب مستبد بالمخيال العربي، وأننا حين نستخدم تعبير (النهضة العربية) إنما نستخدمه لا بما هو تعبير عن ماهية مطلقة وواقع شامل متحقق، وإنما بما هو «رسم الشيء» بالمعنى المنطقي للتعريف - أي إن (النهضة العربية) هي في التحليل النهائي مجموع «النهضات» الخاصة بكل فضاء قطري أو إقليمي عربي، إذ تلك وحدها هي التي نستطيع أن نتكلم عليها ونخوض فيها - على وجه الحقيقة لا الوهم - في الظروف المعطاة الشاخصة أو المنظورة من حياة المجتمعات العربية ودولها «الوطنية». ومن وجه ثالث يتعين علينا ألا نغلو في أمر (الهوية) وفي إنكارها واعتبارها مجرد «وهم» - فالحقيقة أن (الهوية) ليست في نهاية التحليل إلا تشكلاً وجودياً حيوياً يترابط فيه التاريخي والاجتماعي والنفسي والقانوني والزمان والمكان، ويظل قابلاً لتشكلات متجددة على الدوام، تتحدد دلالتها الأساسية في أنها تأذن بقدر عالٍ من المماثلة النسبية ومن «التعاطف» والحس

العام والقصد أو المعنى المشترك.

ما سأشرع في قوله الآن يصادر إذاً على هذه الرؤى، ويقارب مسألة الدين - دين الإسلام على وجه التحديد، إذ هو الذي يقع هنا في قلب الإشكال - من باب الاعتقاد أن لهذا الدين، في معطياته الراهنة، علاقات مشخصة إيجابية أو سلبية بمشكل النهضة، وأنه في وجوده وحراكه ومصيره قد بات في حالة اشتباك وتداخل معقدة دقيقة مع تيار العصر وظواهره الحاكمة، إذ يتعذر تماماً الكلام على موقع الدين من النهضة من دون الكلام على موقع الدين من العصر أو العصر من الدين.

والحقيقة أن (النهضة العربية) تشخص منذ مطالع ما نعت بـ (العصر الليبرالي)، خلال عهود الاستقلال وتشكلات الدولة الوطنية العربية المعاصرة إلى أيامنا هذه، بما هي هاجس يستحوذ على الوعي الخاص والجمعي العربي، وبما هي تطلع متوتر مستمر ينشد الخروج من الأحوال النكدية التي تحاصر عوالم العرب الذاتية، وهي أحوال تتفاقم أعراضها ومخاطرها ومتعلقاتها منذ العقد الأخير من القرن الماضي على وجه الخصوص، وتتخذ منذ مطلع القرن الحالي مشكلاً كارثياً، إذ يبدو فيها الدين - دين الإسلام على وجه التحديد - في حالة «أزمة» أو في حالة «حرجة» في وعينا وواقعنا، ومنبع توجس وخطر في الوعي الخارجي والكوني.

كان الدين في التجربة التاريخية العربية مبدأ لخروج العرب من أفق القبيلة والتنابد ومن حالة تشبه «حالة الطبيعة»، إلى أفق الإنسانية والعالمية والحضارة. ولم يُفَتَّ في عضد هذه الرسالة ويخرجها عن مسار الرحمة والقوة والاجتماع إلّا تحولها من نظام النبوة والخلافة الرحيم إلى ما وصفته بعض أحاديث الفتن بـ (المُلْك العَضُوض)، وهو مُلْك قائم على الغلبة والجبروت والاستبداد، متعلّق بغائية دنيوية تطلب المنفعة والسلطة والخير الخاص، مسوّغ على نحو ما لما زعمه بعض الناظرين من دعوى القول إن «الرسالة النبوية قد أخفقت»، ولما أكدته - خلافاً لذلك - جمهرة المؤمنين التي ذهبت إلى أن خلافاً قد حدث، وأن إصلاحه ممكن، إما بالعودة إلى (السلف)، وإما بـ (التجديد)، وإما بطرائق أخرى. والذي غلب على النظر هو ما اختاره ابن خلدون في تعليقه لأقول العمران الإسلامي من القول إن إزاحة الدين من الفضاء العام هي أحد الأسباب المؤذنة بفساد هذا العمران وانحلاله، وهو

قول أكثر واقعية من زعم أولئك القدماء والمحدثين الذين يجعلون هذه الإزاحة السبب الوحيد في هذا الأفول، أو من زعم بعض المحدثين الذين يرون أنه علة البلاء، وأن الخلاص يأتي من هذه الإزاحة أو «العزل».

لم يتخلّف مفكرو النهضة العربية - مفكرو العصر الليبرالي - عن الدور الأساسي للتمدن الإسلامي في مشروع التقدم والترقي. فمنذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ظل (الدين) عاملاً أساسياً في مركب النهضة. وكان هذا ذا جناحين: التمدن الإسلامي من ناحية - وهو عندهم تمدن معنوي أساسه قيم أخلاقية وروحية وإنسانية - والتمدن الغربي من ناحية ثانية - وهو تمدن مادي أساسه ما أسماه رفاعة الطهطاوي (المنافع العمومية)، وما أضافه خير الدين التونسي إلى هذه (المنافع) من (تنظيمات) قائمة على العدل والحرية والعلم. أما الأفغاني فشدّد على الدور الروحي والتربوي والأخلاقي للدين، وربط بينه وبين غاية (السعادة) ربطاً عضوياً.

بيد أن نهايات القرن التاسع عشر شهدت تياراً متعاضداً يدعو ممثلوه إلى تقديم الإيمان (الوطني) أو (المدني) في الشأن العام، ويصرح بعضهم بأن قيام الدولة على أساس ديني يعزز أسباب النفور والصراع والتفكك، لا أسباب الاتحاد والوئام والاتفاق، وأنه يتعين لذلك توجيه الدين إلى فضاء الحياة الأخلاقية والاجتماعية والشخصية، وبناء الحياة العامة وحياة الدولة ونظمها وقوانينها وفق مبدأ (استقلال العقل الإنساني) عن أية سلطة خارجة عن سلطته، أي أن يكون (العقل) هو مبدأ السلطة السياسية ونظم الدولة. وجدت هذه القضية تمثلاً قوياً لدى المفكرين العرب المسيحيين أولاً، ثم دافع عنها بعض المفكرين المسلمين من أمثال عبد الحميد الزهراوي وعلي عبد الرازق الذي جاء كتابه (الإسلام وأصول الحكم) غداة إقدام كمال أتاتورك على إلغاء الخلافة في العام ١٩٢٤م، بعد أن كان فصلها عن السلطنة قبل ذلك بعامين.

لم تنقضي إلا سنوات قليلة قبل أن تعلن الأطروحة - النقيض لمذهب الاستقلال التام للعقل الإنساني، أي مذهب العلمنة - عن نفسها في صورة حركة دينية سياسية إحيائية، عبر عنها أولاً - مستلهماً طريق محمد عبده - محمد رشيد رضا، ثم جذّرها حسن البنا وتلامذته في (جماعة الإخوان

المسلمين). تعلقت هذه الأطروحة بالدعوة إلى دولة إسلامية تستند إلى مبدأ الهوية الذاتية الإسلامية، وبشعار جذري مصمم من ثلاث كلمات: تطبيق الشريعة الإسلامية. وقد أصبح هذا المركب تقليداً تأخذ به بعد ذلك جملة الحركات الدينية السياسية المعاصرة، أو ما يسمى (الإحيائية الإسلامية)، بأشكالها الثلاثة الكبرى: الإحيائية الأصولية المتصلبة، والإحيائية السلفية التقليدية، والإحيائية المعتدلة.

مع هذا التطور في الفكر الديني، لم يعد الدين ذا وظيفة قيمية روحية فحسب، وإنما أيضاً ذا وظيفة عملية «نضالية» صدامية، جهادية. لم تعد غائته الأساسية تكمن في «إصلاح» الفرد والمجتمع في أخلاقهما ومناشطهما الروحية، أو في اتخاذ موقف من الوجود والعالم والنهايات، أو أن يكون مصدراً للسعادة أو للعزاء أو التحدي الروحي بإزاء قسوة النظم البشرية، وإنما أصبحت غائته المركزية تكمن في (الصراع) من أجل مبدأ «خلاصي»، تجسده دولة تحتكم إلى مطلق الدين وتقف من (الآخرين) موقف (التقابل) الذي يصل إلى أقصى الحدود.

جاء هذا التطور الجسيم في الفترة نفسها التي راح فيها المستشرق برنارد لويس وتابعه صمويل هنتنجتون يروجان لفكرة الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب، ولفكرة صدام الحضارات التي شهر بها هنتنجتون، بينما هي في الأصل من بنات عقل برنارد لويس، الذي برع في العقدين الأخيرين في التنظير لصورة نمطية بغیضة للعرب وفي التحريض المبطن على الإسلام، خصوصاً منذ أن نشر إدوارد سعيد كتابه عن (الاستشراق) و(تغطية الإسلام)، وبشكل أخص غداة أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، ومن قبل مع (الصحة) و(الثورة) الإسلامية في إيران.

يشكل هاجس (النهضة) عند العرب - سواء في أفقها الافتراضي الشامل، أم في فضائها المحلي القطري «الإقليمي» - حالة مركزية في المخيال والوعي العربيين. ويحتل الدين - دين الإسلام على وجه التحديد - موقعاً دقيقاً فاعلاً في حراك هذه الحالة. بيد أن هذا الدين لم يعد خالصاً لشروطه البيئية الخاصة فقط، وإنما أصبح أيضاً منخرطاً بل «متورطاً» في فضاء عالمي واسع ذي منطوق خاص وأحكام خاصة وشروط معينة. هو، من وجه أول، مطالب بأن يكشف عما يمكن أن أسميه «شرعية إيجابية» في دور عليه أن يؤديه لمطلب (النهضة)

الحيوي؛ وهو، من وجه ثانٍ، مطالب بأن يبدي كفاية حقيقية في علاقته بتحويلات العصر، وعلى وجه الخصوص في «المعطى العولمي» الخارجي - أي خارج حدوده الجغرافية السياسية القديمة - وهو المعطى الذي راهن على أن يكون جزءاً منه بعد أن قرر بعض أبنائه - وقد باتوا كثيراً - أن يفروا من مواطنهم الأصلية ويلتحقوا بالفضاءات الغربية الأوروبية والأميركية، وأن يحملوا معهم دينهم ليعيشوا هناك، أو لينقلوا (الدعوة) إليه إلى هناك، أو ليظلوا على بعض طقوسه ورموزه.

تثير الحالتان قضايا وصعوبات: مشكل الدين والنهضة أولاً، ومشكل الدين والعصر ثانياً.

تجسد الحالة الأولى مشهداً يتطلع فيه العرب إلى الخروج من مأزق هذه الأوضاع المزمنة التي يصدق عليها ألف اسم قبيح واسم، وطلب هذا المجهول الذي يحمل هذا الاسم السحري (النهضة)، والتي يؤكد أهل (الدين) أن للدين دوراً جوهرياً فيها إن لم يكن يمثل - في أعين بعضهم - بعده الوحيد. والحقيقة هنا أننا لسنا بإزاء صوت واحد للدين، وإنما نحن قبالة صوتين على الأقل: صوت التيار الأغلبي، وصوت التيار الإحيائي بمستوياته الثلاثة الرئيسة: السلفية التاريخية، والسلفية المحدثّة، والسلفية المتعالية؛ أو وفق إطلاق رضوان السيد: الإحيائية السلفية التقليدية، والإحيائية المعتدلة، والإحيائية الأصولية المتطرفة.

ما هي القيم التي تؤسس الرؤية العامة للتيار الأغلبي؟ علينا أن ننبه هنا إلى أن التيار الأغلبي هو جمهور الناس الذين يدينون بدين الإسلام، تقليداً أو إرثاً ثقافياً أو اقتناعاً إيمانياً أو تعلقاً حضارياً. وهؤلاء يشخص الدين عندهم بما هو جملة من الأوامر والنواهي أو من الأحكام التي تتردد بين قطبي الحلال والحرام، ويتفاوت الالتزام بها عندهم من دون أن يخرجهم هذا التفاوت من الإيمان، أي إن التفاؤل هو سمتهم، مثلما أن من سماتهم الأساسية: التسامح، والرحمة، والثقة في المجتمع، والدعوة لدين الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ونشدان الخير العام، والتفاهم والحوار والعيش المشترك الآمن مع المؤمنين بغير دين الإسلام، والتوافق مع العالم الخارجي، ونبذ المقاتلة والعنف، وعيش الإسلام بما هو حالة «تدين» وإيمان وعمل صالح ينشد صاحبها النجاة والخلاص قبل أي شيء آخر. وتلك هي في الغالب الأعم صورة

(التجربة التاريخية) لعامة الناس، وإن لم تكن تلك هي صورة المتعلقين بمفهوم (الفرقة الناجية) أو صورة الفرق والجماعات «النشطة» ذات القاع «الإيديولوجي» السياسي «الثوري» على وجه العموم. فهذه ذات صوت آخر، لكنه ليس الصوت الأغلب، وإن كان هو الصوت «الأعلى»، والأعظم صخباً، والأخطر فعلاً وآثاراً.

لا يثير التيار الأغلب العمومي اليوم مشكلات حقيقية في وجه أمر النهضة، فرويته العامة موافقة تمام الموافقة لمطلب النهضة ولمتطلباتها الفعلية. والدين من هذا الوجه ميسور المسالك، بيد أن الأمر يختلف تمام الاختلاف حين تتعلق المسألة بالدين وفق المنظور الإحيائي. فهنا يصبح (الدين) في علاقته بالنهضة مبدأً لجملة من الأوضاع الدقيقة أو الصعوبات التي تحتاج إلى تجاوز أو المواقف المتضادة التي تتطلب النظر والمراجعة ورفع التضاد أو فضه. وإذا سلمنا بأن القضية هنا تنطوي على عنصر أساسي هو أن غائية النهضة تتقدم في الظروف التاريخية القائمة على أية غائية أخرى، وأن الدين أحد مقوماتها، أو أنه - وفق تصور ما - عامل مثبت للنهضة أو كابح لنمائها وتحققها، فإنه يصبح من الضروري حينذاك أن يتقرر الاعتقاد بأن النهضة العربية لن تستطيع أن تنجز شيئاً من مطامحها وعودها إن وقف الدين - أو تصور ما للدين - حائلاً دون إنفاذ المبادئ الضرورية لقيام النهضة. والحقيقة هي أن ثمة جملة من «الرؤى» أو «المواقف» المرتبطة بالتصورات الإحيائية للدين - كلها أو بعضها - تتطلب بشكل أو بآخر مراجعة نظرية أو عملية أو تحولاً حقيقياً لكي لا تصطدم بأمر النهضة، ولكي لا تكون مبدأ لإعاقة مسيرتها. بيد أن «الموقف الديني الإحيائي» قد جرى على تأكيد القول إن النهضة هي التي يتعين عليها أن تنصاع للأمر الديني. غير أن هذا النظر لا يستقيم، لأن الواقع هو أن (النهضة) لا تقدم نفسها بما هي «إيديولوجية» مناهضة أو منافسة أو مقابلة للإيديولوجية الدينية، وإنما على وجه التحديد بما هي هدف دينوي يطلب للعرب القوة المعنوية والمادية وتوفر أسباب الحياة الدنيوية الكريمة المحوطة بأطر اجتماعية وسياسية وقانونية عادلة، من شأنها أن تبدد أحوال التخلف والظلم والاضطهاد والعسف، وتقدر على مضاهاة شروط العالم الحديث وأحكامه. هذه أهداف وغايات إنسانية خالصة، ليس لأي تصور ديني أن ينكرها أو أن يقف في طريقها، بل أكثر من ذلك يمكن لمفكر ديني أن يقول إنها تتوافق تمام التوافق مع شرع الله؛ لأنها تجسد مبادئ

المصلحة والعدل، وأنها بعض «مقاصد الشريعة»، إذ الشريعة جاءت لتقيم العدل، وحيث ظهرت أمارات العدل فثمّ شرع الله.

ومع ذلك فإن النهضة تتطلب تضافراً وتوافقاً في الرؤى والمواقف، وتحتاج، من جانب الرؤية الدينية الإحيائية، بجملة أشكالها، إلى تغليب أو تسيّد جملة من الأفهام أو المواقف أو الرؤى، التي تساعد على إنفاذ شروط النهضة وعلى الإفلات من علاقة (الصراع) أو (الصدام) التي تنطوي عليها بعض التصورات الإحيائية لهذه الأفهام والرؤى والمواقف.

الأفهام والقضايا والمواقف الحادة التي يتشابك فيها الدين والنهضة وتُحجج إلى تعديل صريح في نمط العلاقة بين الطرفين، بدءاً بتعديل في النظر في المجال الديني لهذه المسائل، عديدة، بيد أن المركزي منها ينحصر، في اعتقادي، في القضايا التالية:

الأولى: قضية الحداثة. وهي كما نعلم قضية «صدئة» لم تخلُ من أن تكون موضوعاً لقول كل قائل. ولا يتسع المقام هنا لإعادة الخوض في معطياتها وفي وجوهها ومشاكلها التي تبعث على الضجر والسأم. والذي يهمني هنا، في هذا السياق، سياق الدين والنهضة، هو أن أقول إنه على الرغم من أن الحداثة حداثات، ومن أن الحداثة متحولة متبدلة، وأنه يتعذر القبض على ماهية ثابتة نهائية لها، وأنها أيضاً تجد في تيار (ما بعد الحداثة) وسواه ما يجُذب بعض مسلماتها، إلا أنها تظل ذات «روح» ودلالة وغائية محددة فاعلة. لقد غزت الحداثة الفضاءات المسيحية التقليدية في الغرب وصدمتها بقوة، لكن المسيحية استطاعت أن تتكيف مع معطياتها وتنجو بنفسها، إن أمكن القول. وهي اليوم مستقرة في فضاءاتنا أيضاً وتقابل مقاومة شديدة من التيار الديني الاتباعي أو التقليدي، لكنها توجه بقوة تيار التنوير، فضلاً عما أمكن نعتة بتيار (اليسار الإسلامي). ويمكن القول الآن إن الاتجاه الأغلب بات ينجح إلى الاعتقاد بأن النهضة عندنا لم تعد ممكنة من دون الأخذ بمقومات الحداثة أو التكيف معها في حدود فهم للدين لا يقف في حالة تضاد وصراع مع روح هذه الحداثة ومع ما أسس منها للعالم الحديث. والتكيف مع الحداثة لا يعني بالضرورة «القطع» مع الدين نفسه، وإنما القطع مع التفسيرات أو التأويلات الدينية المضادة لما هو جوهري في الحداثة، أي للعقلانية وللحريات الأساسية وللاستقلال واحترام الشخص الإنساني

وللتسامح والتقدم. والسؤال الذي يتعين وضعه هنا والإجابة عنه هو التالي: هل البناء الثقافي لدين الإسلام بناء رافض لهذه القيم؟ حين يكون الرد بـ (لا) نكون مطمئنين إلى أن الدين سيكون عاملاً معززاً للنهضة. لكن ما يتعين الإقرار به هو أن المقصود بـ (البناء الثقافي) للدين ليس هو (التراث) - الذي هو بطبيعته وماهيته «تاريخي» متمايز عن (الوحي) على الرغم من تأثيره فيه - وإنما جملة الغائيات المركزية والمقاصد الجوهرية للنص الديني. وهذا يعني ضرورة التخلي عن أية رؤية للتراث تتمثله بما هو «إيديولوجية» مطلقة متفردة يمكن اعتمادها لإعادة تشكيل الحاضر وبناء المستقبل. قد تُستحضر منه، للحاضر، عناصر، لكنه يظل في جوهره «حاضر الماضي» و«صورة واقع تاريخي» تُحتم كل المعطيات الراهنة لا استيعابه وإعادة إنتاجه، وإنما، على وجه التحديد، تجاوزه إلى واقع جديد نتولى نحن إبداعه. إذ البناء الثقافي للدين، اليوم، منوط بفهمنا للنص الديني وبمتعلقات الواقع الذي تنقلب فيه، أي بالتفسير وبالواقع، وهذان هما اللذان يوجهان إلى تعزيز الدين للنهضة، أو إلى خلاف ذلك.

القضية الثانية تتمثل في مشكل مبدأ (الحاكمية) على النحو الذي تصوره المفكر الهندي أبو الأعلى المودودي، وتابعه فيه المفكر المصري سيد قطب، وهو الفكر الذي أفضى بأصحابه إلى توجيه الغاية الإسلامية إلى الشعار الذي تم اختزاله في التعبير (تطبيق الشريعة). إن هذا الشعار هو واحد من أكثر الشعارات الإسلامية المعاصرة إثارة للجدل وللصعوبات، فهو يجابه مقاومة من ثلاث جهات على الأقل: الدولة الوطنية، والتيارات الليبرالية والعلمانية، والبيئة الدولية الراهنة. فالدولة الوطنية العربية المعاصرة تجذرت في قوانينها الوضعية ولم تعد قابلة للتخلي عن امتيازاتها وللانصياع إلى قوانين وأحكام ليست هي واضعتها، فضلاً عن أنها «تستقل» الأخذ بها. وليس يخفى كذلك أن القوى التي تتحكم فيها هي في الغالب الأعم قوى منحدره من مواطن وقطاعات ذات غائيات دنيوية تقدم مبدأ استخدام الشريعة أو إهمالها على مبدأ تطبيق الشريعة. وهذا المبدأ الأخير يعني تجريدها من كل سلطة حقيقية، اللهم إلا أن تنهج في الأمر نهج الاستحواذ الكامل على الشريعة وتطويعها لغاياتها ومنافعها الخاصة.

أما التيارات الليبرالية والعلمانية فالمسألة عندها محسومة لغير صالح

تطبيق الشريعة، إذ إنها تستند في طبيعتها وماهيتها إلى مبدأ إطلاق الحرية من ناحية - وهذه لا تحتكم إلى الشريعة في إنفاذ إرادتها ورغبتها - وإلى مبدأ استقلال العقل الإنساني وإطلاق اجتهاداته وأحكامه الإنسانية، بعيداً عن أية سلطة، سواء أكانت سلطة دينية أم غير ذلك، من دون أن يعني ذلك بالضرورة إنكار الإيمان الديني بما هو اعتقاد وسلوك خاص للفرد في شأن نفسه.

وقد كانت البيئة الدولية المعاصرة تشخص إلى عهد غير بعيد، بما هي أكثر الجهات نفوراً وعداء لمبدأ قيام دول عربية أو إسلامية على أسس «دينية» يمثل تطبيق الشريعة أحد مقوماتها الأساسية. وذلك لسببين على الأقل: الأول أن أصواتاً كثيرة في هذه البيئة، سياسية وثقافية وعامة، تكرر الزعم أن الشريعة الإسلامية تنهض في وجه «حقوق الإنسان»، وتلجأ في كثير من أحكامها إلى ممارسات وإجراءات وسياسات «تمتهن» بعض هذه الحقوق الأساسية. ويتم التشديد في هذا الصدد بشكل خاص على وضع (المرأة) في الدين وفي المجتمع، وعلى موقف الإسلام من غير المسلمين ومن الأقليات على وجه العموم، ومن أحكام (العقوبات) التي تنعت، على الأقل، بأنها غير إنسانية. وقد استجمع بعضهم جملة النعوت التي تلحق بالشريعة الإسلامية في المخيال الغربي في ثلاثة، هي أن هذه الشريعة «قاسية وبربرية وغير عادلة»! السبب الثاني الذي يثير التوجس على نحو أخطر في هذه المسألة يرجع إلى الاعتقاد الذي روجته قوى سياسية وجهات استشرافية وأجهزة إعلام دولية بأن الدين الإسلامي دين «عدواني» في طبيعته وماهيته، وأن مفهوم «الجهاد» ومقاتلة غير المسلمين يمثل أحد الأركان الأساسية في هذا الدين. ويترتب على ذلك أن قيام دولة دينية إسلامية تطبق أحكام الشريعة سيترتب عليه بالضرورة إحياء هذا «الفرض» وإنفاذه في العلاقات الدولية بين هذه الدولة والعالم البشرية الأخرى، وما قسمة العالم إلى «فسطاطين» إلا شاهد على هذا النزوع العدواني، ومع ذلك فإن علينا ألا نقطع في الحكم بشأن «البيئة الدولية» هذه، إذ الأمر يظل حملاً للوجوه، ورمسفيد نفسه صرح ذات مرة أنه لا يعارض قيام دولة إسلامية غير أصولية. ولعل موقف المرجعية الشيعية «المعتدل» و«المتعاون» في العراق هو الذي شجعه على هذا الرأي. ولا يجهل أحد أن الولايات المتحدة كانت دوماً حليفاً قوياً لبعض الدول العربية التي تعتبر نفسها دولاً إسلامية، وتطبق تطبيقاً «حرفياً» من دون أي تأويل أو اجتهاد كل الأحكام الشرعية التي يرى فيها الغرب أحكاماً «غير إنسانية». ومنذ نجوم

ما نعته الإعلام الغربي بـ «الربيع العربي» في العام ٢٠١١م، تشخص الولايات المتحدة بما هي ظهير أساسي للحركات الدينية - السياسية التي تزعم أنها «معتدلة»، لكن الشبهات تعلق بها وبحلفائها الشرق أوسطيين في أمر بروز (القاعدة) وتنظيم (الدولة الإسلامية/ داعش).

ومن المؤكد أنها أدت دوراً فاعلاً في وصول الرئيس المعزول محمد مرسي إلى رئاسة مصر، وأنها تحث على «المصالحة» بين النظام المصري الحالي و(الإخوان المسلمين)، وتحفظ من النظام في شأن (الإخوان). فليس أمراً بديهياً أن (الغرب) مضاد لنظم دينية - سياسية إسلامية لا تناصبه العداء، وذلك خلافاً لما يوهمه بادئ النظر، وحال الحليف السعودي أسطع مثال على ذلك.

لكن إذا كانت الطرق في سبيل إقامة دولة طبيعتها دينية راديكالية وغايتها دينية «نشطة»، مسدودة، على المدى المنظور على الأقل، فإن العقل وآمر اجتناب التهلكة يحكمان بتعليق هذا الأمر والسير في سبل أخرى. وهذا على وجه التحديد هو ما دعا بعض المفكرين المسلمين أنفسهم إلى اقتراح «تأجيل النظر في أمر تطبيق الشريعة» (رضوان السيد)، أو إلى تعليق أحكام الحدود المثيرة للجدل (طارق رمضان)، وذلك درءاً لمناهضة الإسلام نفسه والاعتداء عليه. إنه من غير شك اقتراح حصيف، لكنه في حقيقة الأمر لا يفعل شيئاً أكثر من دفع المشكلة إلى الأمام وتأجيل الصراع حولها إلى عهود لا نعلم من أمرها شيئاً. هل ثمة سبيل آخر للإبقاء على جوهر دين الإسلام حياً بين الناس ومعتبراً في أي مشروع للنهضة والتقدم؟ في اعتقادي أن ذلك ممكن إذا ما اتجهنا إلى التحول من شعار «تطبيق الشريعة» وفق الطرائق التاريخية القديمة، إلى مبدأ الأخذ بـ (مقاصد الشريعة) وبغائية (العدل)، أي إلى نظرية المصلحة التي وضع مقدماتها الأولى عدد من الفقهاء السياسيين المسلمين، كالماوردي والجويني والشاطبي وابن القيم وآخرين. فالأصل في الشريعة والمقصد النهائي هو مصالح العباد في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم وأوطانهم ودينهم، أي في جملة أمورهم الحاجية والضرورية والتحسينية، حسب مصطلح الشاطبي، بحيث يسود العدل وتلبى الحاجات ويرتفع الظلم والعدوان. والسؤال الجوهرى يظل هو السؤال التالي: كيف يتسنى لنا، بدلاً من أن نظل مستمرين بلا جراك أو أمل في الحراك أمام صعوبات مشكل تطبيق

الشريعة ودقائقه، أن نستخدم نظرية مطورة في المصلحة وفي العدل، وأن نقول إن الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية والعدالة والمساواة واحترام معتقدات الآخرين والتسامح والازدهار الاقتصادي والتنمية البشرية، وتقدير المرأة وتمكينها من حقوقها ومن أداء دورها الكامل في الحياة العامة.. وجملة حقوق الإنسان.. هي حقاً مبادئ وقيم تدخل في نسيج الدين، وأن الدين يصبح، بها، قادراً على أداء دور بناء فاعل، وليس قوة تعوق تقدم المجتمع وتفتح النهضة؟

القضية الثالثة تتمثل في غياب «السلطة المرجعية الدينية» في الإسلام السنيّ على وجه الخصوص، إذ هو الأغلب في العالم العربي. لا أثر لهذه المسألة في المذهب الشيعي، إذ للمذهب مرجعيته الحاسمة. لكنها تجسد اليوم في الإسلام السني وضعاً خطيراً للغاية، إذ إن غياب هذه المرجعية أتاح لكل فريق، بل لكل فرد أن يجتهد رأيه، وأن يستقل برأيه أو اجتهاده، نظراً وعملاً. وحديثاً يتعلل إيديولوجيو «الجماعات الإسلامية» الراديكالية بهذا المنطق نفسه، إذ يسمحون لأنفسهم بتفسير نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية وفقاً لاجتهاداتهم الخاصة، فيحللون ويحرمون ويكفرون ويضللون ويقسمون العالم إلى فسطاطين، ويعلنون الجهاد والمقاتلة على المجتمعات الإسلامية تارة وعلى حكاهم المسلمين تارة أخرى، وعلى المسيحيين تارة ثالثة، وعلى دول العالم الغربي وسواه تارة أخرى، ولا يقابلون من يعترض عليهم في أفهامهم إلا بالاحتقار والاستهانة والعداء. ليس هناك أية سلطة أو مرجعية دينية حاسمة تقفهم عند حدود معينة وتحول بينهم وبين الشطط والتجاوز والتطرف وتعريض الدين نفسه، فضلاً عن أهله، للخطر والتهلكة. وبذلك تبدو ثغرة الاختلاف والصراع والشقاق التي تتولد من غياب مرجعية كابحة موحدة جامعة مصدر إشكال وصعوبة في طريق أداء الدين لدور إيجابي فاعل في النهضة نفسها. وبطبيعة الحال لا يجوز لهذه الحال أن تستمر. إن تأسيس مرجعية دينية عليا شاملة و«معتبرة» لدين الإسلام هو بكل تأكيد أمر دقيق وخطير ومثير للتساؤل والإشكال، لكن التطورات «العملية» تحتم مراجعة الأمر جدياً، إذ لم يعد مقبولاً أن يوضع مصير دين الإسلام والمسلمين في أيدي قلة من الأفراد أو الفرق الهامشية «النشطة» التي ترى رأيها الخاص وتنفذه «عملياً» ثم تحمّل الإسلام وأهله نتائج الكارثية.

القضية الرابعة تتصل بالبنية التكوينية البشرية للعالم العربي من جهة الانتماء الديني. فمعلوم أن في العالم العربي إلى جانب الأغلبية التي تدين بدين الإسلام، مواطنين غير مسلمين، وعلى وجه التحديد مسيحيين. وهؤلاء، على الرغم من المكانة الجليلة التي احتلوها في التاريخ العربي الإسلامي، إلا أنهم عبروا عن شكاوى كثيرة من سياسة الملل الدينية العثمانية في القرن التاسع عشر، واضطربت أمور كثيرة بسبب الأوضاع التي كانوا يشكون منها. والسودان ليس هو الحالة الوحيدة المعاصرة. ومعلوم أن قوى الهيمنة والتفريق تستطيع اليوم، وكل يوم أيضاً، أن تنفذ من أبواب الحساسية الدينية المتبادلة لكي تخلق الشقاق والاضطراب وتعرقل الاندماج والاتحاد، ومن ثمَّ النهضة نفسها. ويكفي أن تستحضر بعض الخطب الدينية في المساجد أو بعض الأحاديث الدينية المناهضة لـ «النصارى» في الأقنية العربية وفي وسائل الإعلام المختلفة أو بعض حالات الاعتداء الآثمة على دور العبادة المسيحية - وفاعلوها قد لا يكونون دوماً مسلمين - لكي يتأجج الصراع والشقاق وتضطرب مسيرة التقدم والنهضة. كما تصل إلى الأسماع دعاوى بعض المتطرفين الآتية من الفضاءات الخارجية المنددة بما يلاقي غير المسلمين من أذى وتمييز هنا أو هناك. ومعنى ذلك أن هاجس «الوحدة الوطنية» ينبغي أن يدخل في النسيج الاجتماعي للدين، وإلا فإن النكوص والارتداد سيكونان قدر النهضة. ويرتبط بذلك في بعض الأقطار العربية - وفي العراق اليوم على وجه التحديد - الاختلاف المذهبي (السنّي - الشيعي) الذي ينطوي، منذ التحول التاريخي الذي حدث لصالح الشيعة وما يمكن أن أسميه (الانبعاث الشيعي) بعد قرون طويلة من الإقصاء، على جملة من العناصر التي يمكن أن تكون مبدأً لأحوال من النزاع والشقاق والصدام التي تنهض في وجه تقدم البلد ونهضته، وتتطلب حواراً معمقاً، قد يكون التماس (طريق ثالثة) بين السلفيتين القديمتين هو الحل الأمثل.

القضية الخامسة: العام والخاص. ومشكلة العام والخاص هي أيضاً إحدى المشكلات التي يتعين توجيهها بحيث تخدم قضية النهضة ولا تكون سبباً في الحد من انطلاقها. والذي أقصده هنا ثلاثة مفاهيم أساسية، هي مفاهيم الأمة والجماعة والشخص. فواقع الأمر هو أن الخطاب الديني الإسلامي الحديث قد قدّم مفهوم (الأمة) على كل مفهوم آخر، بحيث بدا هذا المفهوم مبدأً «سحرياً» خارقاً وقادراً على فعل المعجزات، وعلى

حل مشاكل المسلمين جميعاً. وفي الخطاب الديني الوعظي يصوّر هذا المفهوم بما هو «القوة العظمى» المنقذة والحامية من كل المخاطر والشُرور الخارجية. وتضاءل، لذلك، مفهوما الجماعة والمجتمع والشخص، لا بل إن هذا الأخير يبدو وكأنه قد تنازل عن ذاته وعن فعله الشخصي المبادر المشخص ليتكئ على (الأمة)، التي تعدل في مخياله الفردي قوة كونية لا قِبَل لأحد بالوقوف أمامها أو التصدي لها، إذ هي تمثل ميثاق الملايين من البشر ودولاً ومناطق واسعة من المعمورة. لم يذَرِ المخيال الإسلامي أن مفهوم الأمة مفهوم روحي وأخلاقي بالدرجة الأولى، وأنه في الرؤية القرآنية مبدأ للتعاون والتعاقد والتكامل وفعل الخير ونبذ الشر، وليس مبدأ يقوم مقام (الأسباب) وقوانين الفعل، فضلاً عن أنه قد تعذر تماماً «توظيفه» توظيفاً مادياً مشخصاً في القضايا الجوهرية للشعوب العربية والإسلامية في العصور الحديثة. لذا وجب توجيه النظر إلى المجتمع والفرد وإقامة علاقة جدلية مباشرة بين هذين المفهومين، بحيث لا يجوز المجتمع ومؤسساته المتجسدة في الدولة خاصة على الفرد، مثلما كانت عليه الحال في النظم الاشتراكية الغالية، ولا يتجاوز الفرد على المجتمع، مثلما هي الحال في النظم الليبرالية المسرفة. والفرد نفسه - الذي يحيل إلى مفهوم «الفردانية الذاتية» الانعزالي المغلق على نفسه - ينبغي أن يعدل ليصبح (الشخص) الذي لا يقف عند حدود دنيا الإنسان، وإنما يفتح على الآخرين وعلى المجتمع بفاعلية ومجبة ونشدان للخير العام في نطاق منظومة إنسانية هي الأقرب إلى روح الدين والأعظم أثراً في ازدهار شروط النهضة.

القضية السادسة: الرؤية الانفصالية؛ وهي تستحق قدراً أوسع من القول. فواقع الأمر أن تطوراً ظاهرياً قد نجم في الفضاء الديني الإسلامي، وتمثل في تشكل نزعة متصلة للدين يتبنى أصحابها عقيدة «المجابهة والانفصال»، أعني الانفصال عن المجتمع والعالم ومناصبتهم النفور والعداء والكراهية والتقابل. ليست هذه النزعة جديدة، فقد عرف التاريخ المبكر للإسلام نزعات مماثلة، غير أنها اليوم تحمل سمات «الأيدولوجية المنظمة» الراديكالية التي تناهض مجتمعات المسلمين نفسها فضلاً عن دولهم، كما أنها تضع الإسلام وعوالمه في حالة «صدام» عنيف مع العالم الخارجي، وفي الحالتين يجد الدين نفسه وأهله في موضع الخطر والمحنة والتهلكة. والحقيقة أن الرؤية التقابلية الانفصالية هذه لا تنهض في وجه مسار النهضة والتقدم في العالم

العربي فحسب، وإنما تذهب أيضاً في الطريق المعاكس للتجربة التاريخية الإسلامية، إذ إن هذه قد تميزت بانفتاحها وعالميتها وبقدراتها على استيعاب الاختلاف والتعدد والتسامح والنسبية الثقافية، مثلما أنها آتت أكلها في عملية الدمج والاندماج لهويات مختلفة تحت سماء حضارة الإسلام. ومن ناحية أخرى اتجهت هذه التجربة غداة اكتمال فترة التكوين إلى اختيار مبادئ التفاهم والسلم الاجتماعي. لا يشك أحد في أن هذه التجربة لم تُكَلِّل دوماً بالنجاح، وفي أن المواجهة والتقابل في حقل الفعل ظلاً وسيلتين فاعليتين، لكنهما عملياً لم يكونا مقصودين لذاتيهما. كما لا يشك أحد في أن بعض تيارات الفكر السياسي الديني الإسلامي لم يتخلَّ عن منهج الرؤية الانفصالية والتقابلية في حقل النظر والعمل كليهما. بيد أن ما أسميته أنا شخصياً في إحدى دراساتي بـ (التيار السلفي المتعالي) - وهو ما يُسمى في الإعلام المعاصر بالإسلام الأصولي، وما يسميه أوليفيه روا «ما بعد الأصولية» - لا يعجز عن دفع هذا النمط من النظر بالقول إن «الوسيط التاريخي» - سواء أتمثل في الصحابة أم السلف أم التابعين وتابعيهم أم مجمل التجربة التاريخية الإسلامية - لا يُعتد به، وإن اليقين يكمن في النص القرآني وفي الحديث فقط، وهما يوجهان إلى الرؤية الانفصالية والتعلق بهوية الأمة الذاتية الثابتة والجوهرية، وبمنهج المقاتلة الذي أعلى من شأنه وفق هذا التصور فقهاء وعلماء كبار، يتقدمهم ابن تيمية.

يتعذر حسم الخلاف بالنقاش، لأن مبدأ «الاختيار» لا يستند أصلاً إلى مقدمات عقلية برهانية صريحة، ولا إلى نصوص محكمة غير حمالة للوجوه، وإنما هو مبدأ قد أملت ظروف تاريخية صعبة، شكلت أمام العقل الإسلامي المأزوم آفاقاً مسدودة هيأت لهذا العقل أن لا يخترقها إلا بعملية قسرية عنيفة لا تأبه بالنتائج الكارثية المترتبة عليها. تلك هي حال منطق نزعة الانفصال والمجابهة والتقابل. غير أن هذه النزعة تجد نفسها على الرغم من كل شيء غريبة عن (التيار العام) في الإسلام، محاصرة في الداخل وفي الخارج، وعاجزة في نهاية المطاف عن إدراك نتائج طيبة وغايات مجدية. وأخطر من ذلك كله أنها تغلب دنيا الفرد الذي ينتهج هذا السبيل طلباً لخيره الخاص الأخرى، على دنيا (الجماعة) التي تتعرض للعدوان الشامل والاحتقار والمحاصرة والإبادة، فضلاً عن «تدنيس المقدس الإسلامي» بأيدي «الأغيار»، وتفجير مشاعر الكراهية والعداء لهذا (المقدس). أليست

هذه هي الثمار المحرمة التي حملتها إلى العرب والإسلام الإيديولوجية الانفصالية التقابلية، فأتاحت بذلك السبيل لأصولي الغرب أن يقولوا إن «الأصولية» - بما تتجسد فيه من العنف والإرهاب - أصيلة كامنة في طبيعة دين الإسلام نفسه - أليس هذا ما يزعمه الاستشراق الجديد ممثلاً في برنارد لويس وارنست غلنر وجوديث ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايس وستيفن أمرسون وباري روبن فضلاً عن أسقف فيينا؟ وفقاً لهذا النظر تحولت الإلهيات الإسلامية الإنسانية إلى ما أطلق عليه (لاهوت الكراهية)!! واتخذت (الإسلاموفوبيا) الحالية من (أصحاب الرايات السود) مثلاً ناطقاً معبراً عن حقيقة دين الإسلام «الكريه»! ومن وجه ثانٍ، وفي السياق الكوني الخارجي، تشير جميع القرائن إلى أن أية صيغة نهضوية تخلي في طياتها مكاناً لرؤية تقابلية صدامية للدين لن يقدر لها أي قدر من النجوع، وأنها ستقابل باستجابة جذرية حاسمة وبسياسة إقصائية أو استثنائية قصوى. لكن هذه الرؤية لا تستقيم ولن تستقيم حين يتعلق الأمر باستراتيجيات هيمنية جديدة تطلب توظيف الحركات الدينية - السياسية الثورية لإنفاذ هذه الاستراتيجيات، مثلما هو حادث في هذا العقد الثاني من القرن. ذلك هو المحيط الخارجي للنهضة، أما الفضاء الداخلي فلن يأذن هو أيضاً - سواءً في أحواله السياسية والاجتماعية الراهنة أم في أحواله الإصلاحية المتنتظرة - لمثل هذه الرؤية بأن تحظى بأي قدر من الشرعية ومن الحرية. وأي دور للدين في أي مشروع قابل للنهضة مدعو لأن يؤسس على تصور عقلائي واقعي ذرائعي، أي ذي جدوى. وليس يتحقق ذلك إلا في إطار رؤية رحيمة شاملة للدين، رؤية تتمثل ثلثة من القيم العليا الأساسية التي توفر للدين القيام بدور إيجابي في النهضة من وجه، وفي العلائق الطيبة بالعالم الخارجي من وجه آخر. وليس ذلك من أجل نزع الصفات البغيضة المجحفة التي تشكلت مؤخراً في حق دين الإسلام فحسب، وإنما أيضاً من أجل رد الحق الأصلي إلى هذا الدين في أنه دين إنساني مقاصده تحقيق المصالح العظمى للإنسان في نفسه ووجوده وعمله وحياته وأخلاقه، وتحقيق الخير لجملة الإنسانية، وبالرضا والقبول والإقناع والمناقشة والحوار والتفاهم التوافقي، لا بالإكراه والقسر والتضييق والعنف. لذا كانت «المصالحة» مع المجتمعات الإسلامية شرطاً ضرورياً من أجل أن يكون للدين دور في أي مشروع للنهضة. ومثل هذه «المصالحة» ضروري مع العالم الخارجي

الذي يطالب بدوره بالحوار والنقاش والشرح، وبأن يدرك أن دين الإسلام ليس ديناً معادياً للحضارة ولقيم الغرب العليا، إذ إن قيم العقلانية والحرية والمساواة والعدالة واحترام الشخص الإنساني والتسامح وصون الحريات الأساسية وحقوق الإنسان الأساسية هي قيم كامنة في صلب هذا الدين وفي طبيعته الجوهرية، وأن ما بدا في التجربة التاريخية القديمة والمعاصرة من خيانة لهذه القيم وخروج عنها إنما يرجع إلى اعتبارات تاريخية مشخصة وإلى مثالب البشر أنفسهم، لا إلى الدين نفسه. إن حقيقة الأمر هي أن هذه القيم كانت «أصولاً بذرية» كامنة في طيات «النصوص»، لكن نظم الغلبة والملك العضوض والاستبداد غيّبتها وقمعتها إلى أن جاءت «الحدثة الغربية» لتحيتها وتنميتها وتعظم من شأنها أو لتفرضها.

لكن الدين - دين الإسلام - لم يعد خالصاً لفضائه الخاص الممتد في الجغرافية البشرية والسياسية القديمة. لا شك أنه كان دوماً ديناً عالمياً، بمعنى أنه يرمي إلى مخاطبة كل البشر وإلى نشر عقائده ورؤاه وقيمه خارج الفضاءات البشرية الخالصة له، بيد أن ذلك كله قد كان في القرون الماضية محكوماً بحالة (الصراع) التاريخية التي حكمت في الغالب الأعم علاقات العرب والإسلام بالعالم، وبوجه أخص بالغرب. ومن المؤكد أن القرون الأخيرة التي ارتبط الإسلام فيها بالدولة العثمانية لم تشهد من الجانب العربي والإسلامي اتصالاً بشرياً سلمياً نشطاً على المحور الممتد من الإسلام إلى الغرب، إذ كان ذلك مرتبطاً بالقناصل والبعثات الرسمية والعلاقات العسكرية. أما على الطريق الممتد من الغرب إلى الإسلام فكان أوسع وكان مرتبطاً على وجه الخصوص بالرحالة الغربيين. بتعبير آخر كان ثمة «طوق عازل» يحول دون التواصل والاتصال البشريين بين الإسلام والغرب. ولم يتم فتح أبواب في هذا الطوق من الجانب العربي والإسلامي إلّا في القرن التاسع عشر، حين أقدمت بعض الأسر العربية - خصوصاً المسيحية - إلى (الهجرة) إلى العالم الجديد، وحين أقدمت فرنسا على احتلال الشمال الإفريقي وإنكلترا على احتلال مصر على وجه الخصوص. غير أن ذلك كله لم ترافقه (هجرة دينية إسلامية) إلى الغرب، ولم يُثر مشكلة يمكن أن يطلق عليها اسم (مشكلة المهاجرين) أو (المشكلة الإسلامية)، فهذا لم يحدث إلّا في النصف الثاني، بل في الثلث الأخير من القرن العشرين، ولم تتفاقم مخاطره في عين الغرب إلّا بعد الثورة الإسلامية الإيرانية، وبشكل أكثر حسماً وحدة بعد أحداث الحادي عشر

من أيلول/ سبتمبر من العام ٢٠٠١، وما صاحب ذلك من شعور باستفحال الخطر والتهديد الآتين، في المخيال الجمعي والسياسي الغربي، من هذه التطورات التي اعتورت الحركات الدينية - السياسية الإسلامية المتصلبة التي صممت استراتيجيتها بـ «ضربات» عدة عنيفة جسدت وجهاً لما تُعت بـ «الإرهاب الإسلامي»، وهو ظاهرة أسهمت سياسات الغرب وممارساته في نشأته وتعميته إسهاماً فعلياً حقيقياً.

ليس هنا موضع التفصيل في هذه المسائل ومتعلقاتها، إذ إن الذي يهمني من ذلك كله، في أمر دين الإسلام والعصر الراهن، هو أن أشير إلى أمرين:

الأول: أن دين الإسلام في علاقته بالعالم المعاصر قد دخل - أو أدخل - في منطقة التقابل أو المواجهة المستحيلة.

الثاني: أن دين الإسلام قد خرج من حدوده الجغرافية البشرية القديمة وعبر فضاءات الغرب واستقر فيها، لا بصورة فتح أو غزو أو اعتناق واسع لهذا الدين من قبل الغربيين، وإنما بصورة أمواج بشرية ذهبت طوعاً وبرضى من الدول المستقبلية الغربية لتبحث عن العمل أو عن شروط حياة أفضل غير متوافرة في المواطن الإسلامية الأصيلة. بهذا الاعتبار تكلمت جوسلين سيزاري، وكذلك فعل أيضاً أوليفيه روا، عما سُمي (الإسلام المعولم).

ومثلما اتسمت أحوال دين الإسلام في مواطنه الأصيلة - خصوصاً العربية - وفي علاقته بنهضة هذه المواطن بأنها «حرجة»، فإن علاقة دين الإسلام بالعالم المعاصر وبفضاءات ما وراء حدوده الأصلية هي أيضاً علاقة «حرجة».

من الوجه الأول: لا يشك أحد في أن تطوراً حقيقياً قد لحق بطبيعة التصورات والمواقف المتبادلة بين الإسلام من ناحية، والغرب من ناحية ثانية. والتطور المركزي الخطير الذي نجم هو أن (دين الإسلام) قد بدا في حالة تقابل حاد ومواجهة عنيفة في قبالة الغرب وحضارته، أو هكذا على الأقل تمثله الغرب الأمريكي بقدر عظيم، والغرب الأوروبي بقدر أقل. لكن هذا التطور نفسه قد كان نتيجة تطور آخر نجم في أعطاف الإسلام وأحشائه، وهو أن تجاوزاً صريحاً قد حدث للإسلام التاريخي، الإسلام الحضاري، إسلام «التيار الأغلبي»، إذ أمكن للجماعات التي نُعتت بالأصولية أو الراديكالية أن

تستأثر بالإسلام، وأن «تستولي» عليه - وفقاً لتعبير «بعضهم» - وتجعل من نفسها، بغلبة الفعل النشط والقوة، الناطق المسموع باسمه المحتر لسلطته! وقد أضفت سياسات وأفعال هذا (الإسلام السياسي الراديكالي) الذي تنطق به هذه الحركات، صدقية قوية على أطروحة (صراع الحضارات) والخطر الإسلامي. ومن الطبيعي والحال على هذا النحو أن تكون الصيغة المتولدة هي صيغة (المجابهة) و(التقابل). لكن كل ذي عقل يعلم أن هذا التقابل مستحيل، وأنه يتعذر تماماً إلحاق الهزيمة بالغرب والحضارة الغربية، لألف سبب وسبب. وليس يخفى أن الزج بدين الإسلام في مغامرة قتالية يائسة لا يمكن أن يحمل أي خير للإسلام، فضلاً عن أن الإسلام الأغلبي نفسه - وبأبنائه ودوله وأمه - لا يريد ذلك. يقول أهل المواقف القصوى وأصحاب الفسطين المتقابلين إنهم يطلبون «الشهادة»، وإنهم يفعلون ما يفعلون لمرضاة الله ولحسن الثواب. لكن ما هو نصيب (جماعة المسلمين)، وبالتعبير الإسلامي: الأمة والسواد الأعظم منهم وما أسمىناه بـ (التيار الأغلبي)، من ذلك كله؟ وما هو نصيبهم في (دار الإسلام) نفسها؟ وما هو نصيبهم في (دار الآخرين) أيضاً؟ لقد أجابت وقائع السنوات الأخيرة المشخصة عن ذلك كله ببلاغة وبيان تامين. لكن أحداً لم ينتبه إلى أن موقف (المجابهة القصوى) هو موقف الذين يختارون أن يموتوا «من أجل المعنى الرمزي للفعل لا من أجل نتائجه»، أي أن موقفهم موقف صوفي لا موقف سياسي. وفضلاً عن ذلك فإنه موقف يقدم مصلحة الفرد الشخصية على مصلحة الجماعة والأمة! أي أنه يقدم الخير الخاص على الخير العام... وذلك موقف مناقض تمام المناقضة لمنطوق دين الإسلام ولروحه أيضاً. وموقف (المجابهة القصوى) يولد أيضاً شبهات خطيرة ودعاوى جسيمة في حق الإسلام نفسه، ويسمح لبعض الأصوليين في الغرب بأن يحولوا المجابهة السياسية إلى مجابهة دينية، بل لاهوتية، إذ يقول أحدهم - جون أشكروفت، والكل يعرفه - : «الإسلام دين يفرض الله فيه عليك أن تبعث ابنك ليموت من أجله، والمسيحية إيمان يرسل الله فيه ابنه ليموت من أجلك». الكلمة بليغة جداً، ويتعين على دعاة (المجابهة القصوى) أن يدققوا في دلالاتها الفلسفية واللاهوتية، وألا ينظروا إليها فقط من باب التحقير والتشهير.

من الوجه الثاني نقول إن دين الإسلام قد عبّر حدود (الآخرين) - خصوصاً الغرب الأوروبي والغرب الأمريكي - وأصبح إسلاماً مُعولماً.

وفي بعض بلدان أوروبا الكبرى أمكن اعتباره الدين الثاني بعد المسيحية الكاثوليكية. وبالطبع يمكن لنا أن ننظر في أحواله وأحوال أهله غداة أحداث أيلول/ سبتمبر، وقد قيل في ذلك الشيء الكثير، لكن ليس هذا هو ما أريد أن أقف عليه هنا والآن، ما يهمني أخطر من ذلك، وهو ما ينهض في وجه دين الإسلام من مشكلات حقيقية تحكم تطوره ومصيره في العالم المعاصر، في فضاءات الغرب من جهة، وفي الفضاءات التي تطلها (العولمة) وتجري فيها بعض أحكامها، وتضع دين الإسلام نفسه في أحوال «حرجة».

ينهض في وجه دين الإسلام أولاً، في فضاءات العصر، صورة له تتمثله ديناً غير إنساني، ديناً بربرياً ينطق كتابه المقدس بآيات الكراهية والعنف والعدوان، وتفصح عوالمه عن انتهاكات صريحة لحقوق الإنسان. ومع أن (اللجنة الدولية لحقوق الإنسان) في جنيف قد عبرت عن قلقها لاستمرار ربط الإسلام بهذه الظواهر، ودعت إلى حوار عالمي من أجل ثقافة السلام والتسامح واحترام حقوق الإنسان والتنوع الديني، وعلى الرغم من الدعوات العديدة في المؤتمرات الرسمية والدولية إلى عدم ربط دين الإسلام بالإرهاب، إلا أن الصورة مستمرة، وستظل كذلك إلى حين، ولن يعدل منها في جميع الأحوال إلا تعديل ظاهر في «السلوك الإسلامي»، وتنبّك غربي عن النظرة «العنصرية» والعدوانية وعن الجنوح إلى الهيمنة في مقاربة العرب ولدين الإسلام.

لكن ما يجري من اقتتال شرس بين العرب والمسلمين أنفسهم، ومن فظائع رهية على أيدي (أصحاب الرايات السود) لا ييسر ذلك أبداً.

وينهض في وجه دين الإسلام ثانياً، جملة القيم المدنية الحديثة التي تسهم (العولمة) اليوم في سرعة انتشارها وفرضها، كما تجعل (الديمقراطية المناضلة) - ديمقراطية ليو ستروس والمحافظين الجدد - منها مطالب يتعين على جميع الدول والمجتمعات الأخذ بها وتطبيقها. بعض هذه القيم يخص (مسلمي الهجرة) وبعضها يخص المسلمين في أوطانهم الأصلية. وقد مرّ القول إن التصلب في الرؤى المتعلقة بقيم الحداثة ليس تصلباً آتياً من طبيعة (النصوص) التي يحتمل الثابت منها الاجتهاد أو التأويل، وإنما هو آتٍ من العقلانيات التي تتمثل هذه النصوص في حدود شروطها الذاتية أو الموضوعية أو التاريخية، فيند كثير من أفهامها عن معاني الحداثة. ولا أظنني في حاجة لأن أقدم الدليل على أن قيم العدالة والحرية والمساواة والكرامة والشخص

الإنساني والعقلانية والعلم هي قيم تجد ما يؤسسها وينهض لتعزيزها في هذه النصوص. والإشكالات التي تثور في شأن هذه القيم لا تثور في حدود الثقافة العربية الإسلامية وحدها، وإنما في حدود الثقافة الغربية نفسها أيضاً. وجميع هذه القيم، هنا وهناك، خاضعة للتداول والنقاش والمراجعة. وفي الإسلام الحديث لا يعاند هذه القيم إلا القطاع «الاتباعي» المتشدد من التيار الإحيائي. وأنا لا أعتقد أن استمرار مثل هذا الاتجاه الأولي هو أمر خارق للعقل أو لمعطيات سوسيولوجيا الأفكار والثقافة.

وينهض في وجه دين الإسلام ثالثاً انتشار المذهب (النسبي) في جميع القطاعات الثقافية والإنسانية المعاصرة. وظاهرة (النسبية) تمثل خروجاً صريحاً على فلسفة الحداث التقليدية المؤسسة على مفهوم العقلانية الموضوعية، وهي سمة من سمات (ما بعد الحداث)، ومظهر من مظاهر الاحتجاج على العقلانية الدجماطية أو الوثوقية. والنسبية تعني في حقيقتها استواء الحقيقة والمذاهب والمبادئ والعقائد، وأن أياً من المؤمنين ببعض هذه الأمور لا يحق له أن يستقل بالحقيقة ويضلل المؤمنين بغيرها. بتعبير آخر النسبية تعني عملياً تعديل أحكامنا على الآخرين المخالفين لنا في الرأي أو العقيدة أو المذهب، والتسليم بأن من حقهم أن يعتقدوا ما يشاؤون، وأنه ليس من حقنا أن ننكر عليهم ذلك حتى لو كنا نعتقد أنهم في ضلال مبين. بذلك تبدو التعددية الدينية أو المذهبية أو الثقافية نتيجة طبيعية للنسبية، ويبدو نجوم عشرات الديانات «الطبيعية» والعقائد والمذاهب أمراً طبيعياً، ويتعين على كل واحد أن يقبل باختلاف الآخرين في معتقداتهم الخاصة، وأن لا يكون ذلك مبدءاً للانفصام أو للصراع الاجتماعي المحلي والكوني. النسبية تعني حق التعدد والاختلاف، ولا تعني أن عقائد الآخرين المضادة أو المناقضة لعقيدتي تملك اليقين المطلق نفسه الذي أملكه أنا بشأن يقيني الاعتقادي. هذا أمر جديد بالنسبة إلى المؤمن بدين الإسلام الذي ألف منهج البغدادى في (تضليل) المخالفين أو منهج الغزالي في (تكفير) أو (تبديع) القائلين بهذه القضية الفلسفية أو تلك من القضايا الخلافية، أو المنهج السلفي التقليدي في إنكار وشجب أو تكفير الخارجين عن (منهج السلف). لا يحس المسلم في ديار الإسلام إحساساً حاداً بمشكل النسبية، لكن المسلم في ديار الهجرة، أعني في الغرب، يحيا في جميع مناشطه اليومية، أي في الفضاء الثقافي والاجتماعي العام الذي يتحرك فيه. وإذا لم يفهم الآية ﴿لَكُمْ

دِيكُورِ وَلِي دِينِ ﴿ [الكافرون: ٦] على ظاهرها بقبول ورضى فإنه لا شك واقع في (صعوبة) حقيقة.

وينهض في وجه دين الإسلام رابعاً - وذلك حاله في الفضاء العولمي الغربي على وجه الخصوص - تحول الاعتقاد الديني من المجال الثقافي الاجتماعي إلى المجال التديني الفردي أو الشخصي. بتعبير آخر أن «فردنة» أو شخصنة الدين - أي ارتداده إلى الذات أو الشخص - هي التطور الذي لحق بالدين في ذلك الفضاء، وذلك لأنه أَقْلِي في هذا الفضاء، لا يستطيع أن يعبر عن نفسه اجتماعياً وقانونياً وسياسياً، ما دامت المجتمعات التي دخل إليها هي مجتمعات تحكمها أنظمة اجتماعية وسياسية وعقائد مبينة أو مخالفة. ويترتب على ذلك الارتداد إلى جماعات ثقافية أقلية يُمارس الدين في أطرها ممارسة دينية فحسب، أو أن يحيا المؤمن إيمانه في إطار (ذاتية) مطلقة وشخصية صريحة ليست هي ما يميز المؤمن بدين الإسلام في المجتمعات التي يشخص فيها دين الإسلام بما هو دين الدولة أو المجتمع أو بما هو مقوم أساسي من مقومات الثقافة. نحن إذاً هنا بإزاء تحول صريح من الدين بما هو أساس اجتماعي (عام) إلى الدين بما هو (تدين) فردي أو شخصي خاص.

وينهض في وجه دين الإسلام أخيراً في فضاء العصر العولمي، ما أطلق عليه بعض الكتاب الإسلاميين التعبير: (تفكيك الإسلام). والمقصود إحداث «خروق اجتهادية» في منظومة الإسلام العقدية والفقهية بالإقدام على تبني رؤى أو مواقف أو ممارسات غير مألوفة أو غير مقبولة أو مُنكرة قياساً على ما جرت عليه الفهوم الدينية السائدة أو التجربة التاريخية الإسلامية، في نطاقها «السنّي» على وجه التحديد. ويمكن التمثيل على ذلك بمواقف المجموعات الإسلامية في بلدان (الهجرة) التي تجنح إلى «التساهل» في أمر الأشكال التعبدية أو الاجتهادية الفقهية التاريخية المستقرة أو التي تبدو محل «إجماع» عام. ولعل أبرز الأمثلة التي نجمت مؤخراً حالة (إمامة المرأة للصلاة) التي جسدتها في الولايات المتحدة أمينة ودود وأخريات، وأثارت جدلاً وشجراً واسعين من قبل العلماء والكتاب المسلمين، إذ اعتبرها بعضهم «بدعة منكرة»، ورأى فيها بعضهم «تفكيكاً» للإسلام، أو أنها تجسد صورة منافية للإسلام ليست في نهاية الأمر إلّا «إسلاماً أميركياً»! لن تكون هذه الحالة آخر حالات «خرق» الأفهام الإسلامية التقليدية في الغرب؛ لأن المسلمين في

الغرب سيظلون دوماً خاضعين لضغط متطلبات العالم الذي يعيشون فيه والقيم التي تحرك مجتمعاتهم. وحالة أمينة ودود ليست إلا استجابة لمطالب قيمة (المساواة) في المجتمع الغربي الحديث، ولدفع أسباب «الهرج» ووجوهه عن المسلمين في ذلك العالم. وليس من الحكمة في تقديري أن يسارع علماء الإسلام التقليدي إلى تزييف أو تضليل أو تبذير أو تكفير «المجتهدين» على نحو مخالف، ونسبتهم إلى إسلام مستهجن أو مستنكر أو مبتدع، أو أن يقال إن القصد هو تفكيك الإسلام وإفساده وتدميره، فحقيقة الأمر أن ذلك كله داخل في باب التفسير والاجتهاد في ضوء معطيات العصر ونوازل. ومثل ذلك قد حدث كثيراً في التجربة التاريخية الإسلامية التي عرفت من الفرق والمذاهب والمقالات أعداداً وفيرة، وعلينا أن ندرك أن دين الإسلام لم يأت ليكون ديناً عربياً، أو أنه لن يفهم فهماً صحيحاً إلا كما يفهمه العرب!!

أخلص من جملة هذا القول إلى أن وضع الدين في علاقته بالنهضة حين نكون خارج (التيار الأغلب العام) هو وضع «هرج». ولرفع الهرج أبواب لا بد من طرقها. أما وضعه في فضاء العصر المعولم فهو أيضاً وضع «هرج». ولرفع الهرج أبواب لا بد من طرقها.

لكن أعظم أبواب «الهرج» تشخص عند السؤال الذي لم تقف عنده المعاني التي نهت عليها، هل ينهض الدين عاملاً بانياً للنهضة الاجتماعية والسياسية وللتقدم؟ أم أنه عامل للافتراق والاختلاف والشقاق؟ وإنه من ثم غير قابل لـ «التوظيف الإيجابي» في مشكل النهضة والتقدم؟

سأكون منافقاً إن زعمت، بإطلاق، أنه يمكن أن يؤدي هذه الوظيفة في كل الأحوال. من المؤكد أن «الرؤية الإنسانية» التي وجهت دوماً أفكاراً في هذا القطاع من النظر تأذن بوضوح بالقول: نعم إن الدين وفق هذا المنظور عامل أساسي في تشكيل بنية مجتمعي سياسي تقدمي، وهو يستطيع أن يؤدي وظيفة إيجابية في هذا القصد، لكن ظواهر وبواطن منظورات ما ينعت بـ (الإسلام السياسي)، تلك الجذرية منها، وتلك التي تدعي الاعتدال والانفتاح و«التسامح»، لا تأذن بالذهاب إلى مثل هذا المذهب. أليس «الانفصال» الذي أحدثته منظمة (حماس) في قطاع غزة والتصلب في إنجاز «المصالحة» مثلاً صارخاً لما يمكن أن تحدثه الإيديولوجية الدينية المتصلبة من فعل مدمر لوحدة الشعب الفلسطيني ولقضيته الوجودية؟

لكن قولاً في إحدى الظواهر الإيديولوجية الدينية البارزة، الثابتة، يفرض نظراً خاصاً في حدود سؤال الدين، والنهضة والخلاص، إذ تستبد بالفضاء الإسلامي، منذ زمن، نزعة يذهب أصحابها، في قبالة مذاهب التطرف التي تفجرت في ما أطلقت عليه الأدبيات السياسية والإعلامية «الإسلام السياسي»، إلى أن طوق النجاة للدين والنهضة يكمن في العودة إلى «الوسط»، أي إلى ما نُعت بالوسطية الإسلامية، التي تعني، على وجه الإجمال المبدئي، التوازن والتعادل بين طرفين متقابلين مترافعين، والتوسط بينهما، فلا يكون ثمة غُلُو ولا تقصير. ويشدد أصحاب هذه الدعوى، التي يُعدّ يوسف القرضاوي عمدها، على أن هذه الوسطية هي الأجدر بالرسالة الإسلامية. والمرجعية المؤسسة لهذا المذهب آية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وحديث هو: «خير الأمور أوسطها»، أو «أوساطها». ومع أن تحديد الوسط وهويته وموقعه بين الأطراف يتعلق، هنا، بالتوازن بين المواقف المتضادة، إلا أنه يتم تجاوزُ هذا التحديد والتوسعُ في المفهوم لينسحب على مسائل الاعتقاد والعبادات والشعائر والأخلاق والأحكام التشريعية.. فدين الإسلام يشخص هنا بما هو وسط بين الخرافيين والماديين، ووسط بين الذين يقдسون الأنبياء والذين يؤلهون الإنسان، ووسط بين الأديان والنحل الربانية وبين الأديان والنحل الرهبانية، ووسط بين غلاة المثاليين وغلاة الواقعيين، وهو وسط بين اليهودية التي أسرفت في التحريم والمسيحية التي أسرفت في الإباحة. والوسط يعني أيضاً الفهم الشمولي التكاملي لدين الإسلام، والإيمان بمرجعية القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة للتشريع والتوجيه وترسيخ المعاني والقيم الربانية، وفهم التكاليف والأعمال فهماً متوازناً، وإحياء مبدأ الاجتهاد وتبني منهج التبشير في الدعوة ليتكامل مع التيسير في الفتوى... واحترام العقل والتفكير والعدل والشورى وإعطاء المرأة حقوقها... وتقوية اقتصاد الأمة والعمل على تكاملها، والعناية بالأقليات الإسلامية في العالم، والإيمان بالتعددية الدينية والعرقية واللغوية والثقافية، وعمارة الأرض، والانتفاع بالتراث... وأن الأمة كلها لا تجتمع على ضلالة..

ومُحَصَّلُ القول عند الوسطيين أن الوسطية تستوعب كل ما انطوت عليه المنظومة الدينية الإسلامية من أفكار ومعتقدات وأحكام... أي إنها - وأكرر - شاملة للتشريع والاعتقاد والتفكير والتنظيم والتنسيق

والمشاعر والروابط والعلاقات.. مثلما أنها أيضاً وسط في المكان وفي الزمان.. وغير ذلك.

لست أشك في أن هذه التمثلات لا تصمد أمام التحليل النقدي والتفكيك، وأنها تدخل في باب «القول الخطابي» الذي يذهب بمعنى الوسط مذهباً يجعل منه مركباً إيديولوجياً شاملاً يحيط بكل شيء، من دون تحديد أو تدقيق أو ضبط. وهي: في جملتها، يلحقها الشك والتساؤل والاستغراب. مثال واحد يكفي. كيف يكون الإسلام «وسطاً في المكان» الذي هو بطبيعة الحال الكوكب الذي نسكنه، أي الكرة الأرضية؟ الجواب عند «الوسطيين الإسلاميين» هو أن أمة الإسلام تتوسط أقطار الأرض، شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً لا شك في أن «الجغرافي» الحديث لن يتلقى هذا القول إلا بالابتسام، لكن «الوسطي الإسلامي» لن يقابل ذلك إلا باللامبالاة، وبالذهاب رأساً إلى «التقليد» وإلى المفسرين القدامى. سيحتج بقول ابن تيمية إن العرب والروم والفرس هم سكان وسط الأرض طولاً وعرضاً، أو بقول القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن): «وكما أن الكعبة وسط الأرض كذلك جعلناكم أمة وسطاً». أو بقول بعضهم في شأن مكة: «إنما سميت مكة (أم القرى) لأنها أصل قرى الأرض كلها، ومنها دحيت الأرض، فهي لذلك وسط الأرض»! أو بالحديث، المرفوع، الذي جاء عن ابن عباس، أن النبي قال: (أول بقعة وضعت في الأرض موضع البيت، ثم مدت منها الأرض) أو بما ورد عن أحمد بن حنبل أن «صخرة بيت المقدس هي وسط الأرض»! أو بما ورد من كلام أبي هريرة أن الله «لما أراد أن يخلق الأرض دحاها (الكعبة) منها فجعلها في وسط الأرض»! والآثار والأدبيات القديمة حول هذا الموضوع «المعيشي» كثيرة، وليس شيء منها، وفق المفسرين أنفسهم، بثابت، على الرغم من أن بعض أدعياء العلم حاولوا إثبات ذلك «علمياً»، أما محقق الحديث ناصر الدين الألباني فقد اعتبر حديث ابن عباس: (أول بقعة وضعت في الأرض موضع البيت ثم مدت منها الأرض) الذي رواه كثيرون، «ضعيفاً» (السلسلة الضعيفة، ٥٨٨١). لكن الوسطية الإسلامية الحالية تتمسك، مع ذلك، بأن أمة الإسلام «وسط» في المكان، أي في الأرض! بالطبع، علينا أن لا نصدق ذلك، وأن نذهب إلى المعاني الحقيقية للوسط، وهي معاني لا تعدو أن تكون ثلاثة لا رابع لها:

المعنى الأول: هو المعنى اللغوي، وهو أن الوسط في كلام العرب يعني «الخيار والأجود»، والعدل. فعند الفيروزبادي أن «الوسط من كل شيء أعدله: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)، أي عدلاً خياراً». وعند الجوهري في (الصحيح): «(وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)، أي عدلاً؛ وهو الذي قال به الأخفش والخليل وقطرب».

المعنى الثاني: هو المعنى الديني النقلي، وهو أيضاً: العدل، إذ أجمع حشد من المحدثين الرواة على أن النبي نفسه حدّد معنى الوسط في الآية (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً...)، قال: عُذولاً. ومع ذلك يبتدع الطبري معنى تتعلق به جملة المفسرين إلى أيامنا، وهو أنه وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلوّ، ولا هم أهل تقصير، لكنهم أهل توسّط واعتدال فيه فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها. ولأهمية موقف الطبري أسوق قوله في شأن الوسط الوارد في الآية:

«وأما الوسط فإنه في كلام العرب الخيار؛ يقال منه: فلان وسط الحسب في قومه، أي متوسط الحسب، إذا أرادوا بذلك الرفع في حسبه؛ وهو وسط في قومه وواسط (...). وقال زهير بن أبي سلمى:

همُ وسط ترضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم
قال:

وأنا أرى أن الوسط في هذا الموضع هو الوسط بمعنى الجزء الذي هو بين الطرفين (...). وأرى أن الله تعالى ذكّره إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلوّ فيه غُلُوّ النصارى الذين غلّوا بالترهب وقيلهم في عيسى ما قالوه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به؛ ولكنهم أهل توسّط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها. وأما التأويل فإنه جاء بأن الوسط العدل، وذلك معنى الخيار، لأن الخيار من الناس عدولهم».

ومع ذلك يحرص الطبري على أن يسوق ذكر من قال: الوسط: العدل، فيسوق حديث سالم بن جنادة.. عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي في قوله: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) قال: «عدولاً» (١٧٨٩)؛ وحديث

مجاهد بن موسى.. عن أبي سعيد الخدري عن النبي في قوله تعالى: (وكذلك...)، قال: «عُدولاً» (١٧٩٠)، وحديث محمد بن بشار.. عن أبي سعيد الخدري (...) قال: «عُدولاً» (١٧٩١).. ومثله عن قتادة (١٧٩٥)، ومثله عن أبي هريرة (...) قال: «عُدولاً» (١٧٩٢)، ومثله عن الربيع (١٧٩٧)، وآخرين.

يسوق الطبري كل هذه الروايات - الأحاديث، التي يجمع عليها المحدثون والرواة ولا يطعن في صحتها أحد، ويصرح مع ذلك بأنه «يرى» - أقول: «يرى» - أن الوسط هو التوسط في الدين، وأن ما جاء في (الحديث) من القول: الوسط العدل، هو من التأويل! أي إن قول النبي من التأويل، وإن معنى الوسط ما «يراه» هو، من معنى التوسط بين طرفين، أي إنه يجنح إلى «الوسط الأرسطي»، أما تفسير القرآن بالحديث، وهو ما تشي به الروايات - الأحاديث بصراحة، فيغيب تماماً عن خاطر الطبري.

من وجه آخر، يستحضر بعضهم، لتعزيز المعنى الذي يذهبون إليه في «الوسط»، حالة «الصلاة الوسطى» في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]. وهي مسألة خلافية بين العلماء، تنوعت فيها الأقوال، وفق ابن حجر العسقلاني في (فتح الباري شرح صحيح البخاري)، إلى نحو عشرين قولاً، ووضع فيها الحافظ عبد المؤمن الدماطي كتاباً وسمه بـ (كشف المغطى في تبين الصلاة الوسطى). في هذه الآية قال بعضهم: هي صلاة الصبح، أو الفجر، وقال آخرون: هي صلاة العصر، استناداً إلى أحد الأحاديث. وعمّ الارتباك جملة العلماء والمفسرين في شأن تحديد «الوسط» بين صلوات خمس يكتنفها السؤال: متى يبدأ اليوم؟ هل هو الليل أم النهار؟ وذلك كله مما يجعل توجيه «الوسطى» إلى معنى الوسط بين طرفين أمراً عسيراً. وذلك أيضاً ما جعل بعض العلماء يتنبهون إلى أن المراد بالوسطى: الفضلى، مؤنث «أفضل»، لا الصلاة المتوسطة بين صلاتين. أي أنهم يتعلقون بمعنى «الخيار والأجود»، أو الأفضل. ثم يأتي الحديث «التوقيفي» الذي يقرن هذه الصلاة بصلاة العصر، وفق رواية الترمذي والنسائي من طريق زر بن حبیش: «قلنا لعبدة: سل علياً عن الصلاة الوسطى، فسأل، فقال: كنا نرى أنها الصبح، حتى سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم الأحزاب: (شغلونا عن الصلاة الوسطى، صلاة العصر)». وكل ذلك صريح في أن توجيه معنى «الوسط» إلى

معنى «التوسط بين طرفين» هو اختيار لا أساس له. والسديد هو أن الصلاة الوسطى هي الصلاة الأفضل والأجدر، وأن أمرها توقيفي حدده النبي نفسه، بالقول إنها صلاة العصر.

المعنى الثالث للتوسط، هو المعنى الفلسفي المنحدر عن أرسطو، الذي كان مذهبه في الأخلاق أن «الفضيلة وسط بين رذيلتين». وهو ما عبّر إلى مادة (الحديث) واتخذ صورة الحديث الذي يروى عن النبي: (خير الأمور أوسطها). وقد استخدم الطبري والرازي وابن حجر والبخاري...، وحديثاً الطاهر بن عاشور وجملة القائلين بالوسطية، هذا الحديث وجعلوه دالاً على التوسط في الدين بين طرفي الإفراط والتفريط، بين الغلو والتقصير، مكررين جميعاً المثال الذي ضربه الطبري، وهو أنهم، أي أمة الإسلام، وسط، لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه غلو النصارى الذين غلوا بالترهب وقولهم في عيسى ما قالوه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدّلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به، لكنهم أهل توسط واعتدال، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها.

في ضوء هذه المعطيات أستطيع أن أزعم:

أولاً، أن الخروج من المعنى الذي حدده النبي نفسه لكلمة (الوسط) - أي العدل - والذهاب إلى معنى التوسط بين الأطراف، ظاهر لا لبس فيه. لا شك في أنه يدخل في باب «الاستحسان» الذي تعززه الآية: ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩]. وهي آية تفيد معنى الاعتدال، لكن النص لم يقرن هذه الحال بمصطلح (الوسط)، ولم يحدد بالضبط أين تقع نقطة الاعتدال هذه، التي يقرنها الوسطيون بالوسط.

ثم أقول، ثانياً، إن ما يؤكد معنى «العدل» في آية (البقرة)، أن تمام الآية يصف أمة الوسط بأن أهلها سيكونون (شهداء على الناس..)، وهي صفة تقترب بالعدل، على وجه التحديد، أي من حيث هم «عدل خيار».

وأقول، ثالثاً، إنه يتعين على أصحاب مذهب الوسطية أن يتنبهوا إلى أن الحديث: (خير الأمور أوسطها)، لم يصح عن رسول الله، إنما هو، مثلما صرح ابن عبد البر القرطبي في (الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار

وعلماء الأقطار..)، «من أقوال الحكماء»؛ والمقصود أرسطو بكل تأكيد. وقد أورد الحافظ العراقي في تخريج (الإحياء) القول: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) من رواية مطرف بن عبد الله معضلاً (أي منقطعاً أو مرسلًا). وقال السخاوي في (المقاصد الحسنة): رواه السمعاني في (ذيل تاريخ بغداد) بسند مجهول عن عليّ، مرفوعاً. وكذلك ذكره الطبري نفسه في (التفسير)، وأخرجه مطرف والديلمي بلا سند عن ابن عباس، مرفوعاً. ورواه البيهقي في (السنن الكبرى، ٣: ٢٧٣) عن عمرو بن الحارث أنه بلغه أن رسول الله قال: «أمرأ بين أمرين» و«خير الأمور أوسطها»، وقال: هذا منقطع. ورواه أيضاً في (شعب الإيمان، ٥: ١٦٩) قائلاً: هذا مرسل. والمعضل والمرفوع والمنقطع والمرسل جميعاً من أقسام «الضعيف» الذي لا يُعتد به. ومع ذلك فإنني أرى أن الطبري ومن تابعه في الفهم قد ذهبوا في معنى (الوسط) إلى المعنى الذي انحدر عن أرسطو. وذلك هو أحد الأمثلة الكثيرة للأفكار الفلسفية التي انتقلت، بالطريق «الضمني»، غير الموثق، من الفضاءات الهلنستية المتأخرة إلى الحواضر العربية في الفترة ما بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين. ومعلوم أن مذهب أرسطو في الأخلاق يحدد «الفضيلة» بما هي «وسط بين رذيلتين»، أو شرّين. والأمثلة عنده كثيرة: فالشجاعة وسط بين إفراط التهور وتفريط الجبن؛ والكرم وسط بين التبذير والتقتير؛ والعفة وسط بين الفسق وبلادة الطبع؛ والصدق وسط بين الغلو والاقتصاد في القول... إلخ. وكلها يقع في حقل القيم. ومعلوم أيضاً أن تحديد الوسط عند أرسطو منوط بمبدأ عقلي تدركه الحكمة الأخلاقية، وأنه ليس من اليسير تحديد الوسط في كثير من الحالات. كما أن أحكام هذا الوسط تجري حين يتعلق الأمر بالتوسط بين رذيلتين، لا بين التصورات والحقائق والأحكام الوجودية والأفكار، وغير ذلك مما حشره «الوسطيون الإسلاميون» في المصطلح، إذ نلاحظ أن كثيراً من مفردات الأحكام والتصورات والعقائد والأفكار والمشاعر والعلاقات.. التي يفترض أنها، عندهم، تنتسب إلى الوسط، ليست أوساطاً، أو أنه يتعذر تماماً تحديد موضع الوسط فيها بدقة، وحالها لا يدخل في موضع الوسط، أو أنه يمتنع عن ذلك. قد يمكن قبول مذهب أرسطو حين يتعلق الأمر بالفضائل الأخلاقية التي تتوسط رذائل الأطراف، لكن كيف يمكن قبول «الوسط» حين يتعلق الأمر بأطراف متضادة بعضها حسن وبعضها قبيح؟ أو حين يتعلق الأمر بأحكام شرعية، يفترض أنها «توقيفية» يتعذر تماماً تبين وجه «الوسط» فيها؟

هل الحكم بقطع يد السارق هو وسط بين طرفين؟ ومثله القتل في الردة، عند من يتشددون في ذلك؟ وهل يقبل أتباع الوسطية الإسلامية مذهب المعتزلة في أن مرتكب الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين، منزلة الإيمان ومنزلة الكفر؟ وهل العاصي أو الفاسق، على مذهبهم، «يُموَّضِع» بدقة الوسط بين الطرفين؟ وإذا ذهبنا إلى المشاعر، هل نطلب وسطاً بين الكراهية والمحبة؟ أم نجنح إلى المحبة من دون تردد؟ وفي قضايا الأفكار والوجود، هل نبحث عن وسط بين قدم العالم وحدوث العالم.. ونقع في نظرية الصدور؟ من المؤكد أن الخروج بمعنى «الوسط» عن حالة «الوسط الأرسطي» توقع في إرباكات وأخطاء وأوهام لا حدود لها. والذي يصدق على كل الأمور الأخرى التي حشرتها الوسطية الإسلامية في المفهوم، هو أن هذه الأمور: العقائد والأحكام والتصورات والوقائع والحقائق.. إما أن تتعلق بأحكام «توقيفية» إلهية، وإما بأحكام «عقلية» يحدد طبيعتها العقل الإنساني، لا النظرية الوسطية التي روج لها القرضاوي وجماعته. أما إذا جاء بعضها مساوفاً أو موافقاً لوضع «الوسط بين طرفين»، مثلما هي حالة آية: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ...﴾ [سورة الإسراء: ٢٩]، فليس ذلك لأن الله تعالى انتهج فيها نهج الوسطية، أعني المذهب الوسطي، لكن الأمر «توقيفي» يجري على حالة الإنفاق بالذات، وذاك وجه من وجوه العدل.

مُحَصِّل ذلك كله أن أصحاب المذهب الوسطي، أو ما ينعت بالوسطية الإسلامية، لا يملكون أي دليل نقلي أو عقلي على صحة مذهبهم، مثلما أنهم يقعون في مغالطة التعميم، إذ يستتجون من بعض الحالات التي توافق «الوسط» - من دون تحديد لنقطة الوسط - أن الوسط يحكم كل شيء، ويوجه كل الأمور والقضايا التي تتعلق بدين الإسلام. وهم أيضاً غير مُخَوِّلِينَ بأن يحتجوا، نقلياً، بحديث ضعيف لم تصح نسبته إلى النبي، إذ كان قولاً منحدرأ من أرسطو، ولا ينبغي إطلاقه بإطلاق، ولا يصدق سحبه على كل هذه المعاني التي يتم حشرها في منظومة إيديولوجية دينية شمولية.

من وجه آخر، ينبغي أن يكون منا على بال أن الذين ينسبون أنفسهم إلى الوسطية الإسلامية «المُوسَّعة»، لم ينحسروا في حدود موقف «التوسط» الذي أسقطوه على المذهب وسحبوه على جملة الأفكار والعقائد والقيم والأحكام والنظم والعلاقات والأزمات والأماكن.. الدينية الإسلامية، ولم يكونوا أمناء

على روح هذا المذهب ومنطقه، لأنهم، في الممارسات المقترنة بأنماط «الفعل» العملي الإسلامي التي أعلنت عن نفسها في العقدين الأخيرين من زمننا المعاصر، لم يلتزموا، عملياً، بالدعوى المبدئية للمذهب، دعوى الاعتدال والتوسط والتوازن والإصلاح التي تؤسس مبدأ «الوسط»، وفقاً للمفهوم الذي اختاروه وحددوه لهذا المبدأ. نتبين ذلك بوضوح في مسألتين مركزيتين، خطيرتين، حاليتين، يشكو منهما عالم العرب والإسلام شكوى مريرة: الأولى: الموقف من الفئات المسلمة المنخرطة في فتنة الاختلاف والافتتال الشرس في سورية والعراق وليبيا واليمن؛ الثانية: الموقف من التقابل - الذي لم يعد رحيماً - بين المذهبين الإسلاميين الرئيسيين: السُّنِّي والشيعي. في كلتا المسألتين لم يتوجه القائلون بالوسطية الإسلامية إلى ما يطلبه مذهبهم في «الوسطية»، أي اللجوء إلى الحلول الوسطى، والاعتدال، والتوازن، وإصلاح ذات البين.. إنما جنحوا إلى أحد الطرفين المتقابلين، وغلوا في جنوحهم وانحيازهم وابتعادهم عن نقاط الوسط غلواً عظيماً. فلم تكن دعوى الوسطية الإسلامية، التي أريد لها أن تجسد حقيقة دين الإسلام الشاملة، إلا قولاً إيديولوجياً «خطابياً»، بالمعنى الرشدي للكلمة، يسبغ على دين الإسلام سراويل المفارقة والإيهام والشمولية الفجة، ويُحدث فيه بدعة صريحة وتحريفاً أصرح، إذ يتم هجر المعنى الحقيقي له، من حيث هو دين «العدل والخير»، إلى معنى موهم مضلل، حَمَال للغموض وللعقائيل والمحاذير، يغض الطرف عن شروط الدقة والضبط والتحديد، ولا يستقيم طوقاً للنجاة وللنهضة.

(٤)

من الاختلاف إلى الاعتراف

أرسلت قبل أكثر من عقدين قولاً مسهباً في (التواصل)، لا شك في أن القارئ قد اطلع عليه في قسم (السحاب) من هذا العمل. كان القول «وجدانياً» قبل أي شيء آخر. لكن شبكة التواصل العربية، في الاجتماع والسياسة والاعتقاد، أصيبت بعد ذلك إصابة بالغة، بدت وجهاً من وجوه الانحلال. فافتضى واقع الحال هذا العودة إلى المسألة من باب مقارنة مشكل الاختلاف وبذل الوسع من أجل إعادة بناء التواصل و«الاعتراف». وأول القول في الأمر أنه ليس يخفى على أحد أن الاختلاف معطى إنساني طبيعي بإطلاق، لأنه ما من ريب في أن الإنسان أكثر شيء جدلاً، وأن الحرية وإغراءات الإرادة والهوى والطبع تعد من أسباب الاختلاف ودواعيه، ولا تحصره في قطاع دون قطاع من مظاهر الفاعلية الإنسانية. وقد نكون نحن المسلمين من أكثر الأمم التي تحتل محنة الاختلاف ذاكرتها التاريخية ووعيتها الحاضرة، على نحو شقي، منذ انسحاب عصر النبوة ووقوع الجيل الأول نفسه في فتنة الاقتتال والافتراق التي أشار إليها الحديث النبوي، وخاضت فيها أحاديث الفتن و«حكايات» الملاحم، وقدم أبو الحسن الأشعري في (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) عرضاً مفصلاً دقيقاً لمتعلقاتها الأيديولوجية ولدقيق وجليل قضاياها الكلامية.

وليس يجهل أحد منا أيضاً أن المسلمين المحدثين قد استأنفوا، منذ مطلع القرن التاسع عشر، بدع الاختلاف الفرقي التي انحرفت منذ أواسط القرن الماضي لتتحول بدين الإسلام، من خالص «الوضع الديني»، الاعتقادي، التقوي، الأخلاقي، الحضاري... إلى صريح وضع الدين بما هو منظومة أيديولوجية سياسية تطلب ما تطلبه الغائية السياسية، أي السلطة القسرية والمنفعة والمجد، وتستشرف حلم «قيادة العالم» وسحر «الإغراء الإمبراطوري» باسم «الدولة/ أو الخلافة الإسلامية».

وما يسرّ كذلك، مثلما أنه لا ينبغي لأحد منا أن ينكر.. أنه بات يُنظر إلى دين الإسلام، في الفضاءات الكونية المختلفة، بما هو «دين طارد» يبعث على الحذر والخشية والنفور، بل الكراهية. وأن الصور الرحيمة، الجمالية، الحضارية، الجاذبة، التي كانت له من قبل، قد أصيبت في الصميم، فبدت مبتورة، غريبة، مشوهة، مبدلة. والعلل كثيرة، لكن أخطرها يتردد ما بين توهم هذا الدين بما هو «مضاد لحقوق الإنسان» وللعدالة والمساواة، مقيد للحريات، منكر لمبدأ «الاعتراف» بالمختلف، غارق في الاستبداد، وبين السمة العنيفة التي تلبسته وأوقعته في أحوال التقابل والانفصام في قبالة «المسلمين المخالفين» من جهة، وفي قبالة العالم «المختلف» من جهة ثانية. بيد أن واقع العنف ومخاصمة مبدأي الاختلاف والاعتراف، وتحويل الفضاءات الاجتماعية - السياسية الإسلامية إلى «مسرح دم» للاقتال والكراهية والعنف الأقصى تظل أقوى الدواعي الباعثة على تشكل صورة «الإسلام الطارد» في المخيال الجمعي المحلي والكوني على حد سواء، وصورة «الإسلام المُبدل» في الوعي العربي الإسلامي «الشقي».

غرضي هنا أن أرجع النظر في هذا الاختلاف - خصوصاً في شكله البائس - من حيث طبيعته، ومشروعيته، ومن حيث أشكاله وأحوال أهله، وتدبير أمره، بالتوجيه إلى الطرق المجدية المناسبة لتجاوزه ودفعه.

قلت إن معطى الاختلاف معطى طبيعي، وأياً ما كانت أسبابه ودواعيه، فإنه يظل ملازماً للاجتماع الإنساني، سواء أكان هذا الاجتماع ذا أسس ومعايير دينية، أم ذا مسوغات واعتبارات عقلية.

بيد أن الاختلاف في ذاته وبإطلاق ليس ذا طبيعة أحادية، لأنه يمكن أن يكون خيراً رحيماً طيباً، مثلما يمكن أن يكون مضاداً لذلك. ورسول الإسلام نفسه نبّه على أن له وجهاً رحيماً، هو اختلاف المؤمنين في الأمور الدنيوية، وفي الاجتهادات الفقهية، وأنه بهذا المعنى يوسع عليهم في حياتهم، ولا يحملهم من أمرهم عسراً وعتناً وضيقاً. ومع ذلك فإن الاختلاف، في ماهيته التكوينية، يعني المباشرة والمباعدة للذين يمكن إذا ما اشتدا أن يفضيا إلى الافتراق الانفصالي أو التقابلي المتصلب الباعث على «الفشل»، بمعنى التشظي والتوزع «وذهاب الريح» المؤذن بفساد العمران والاجتماع.

لكن للاختلاف، من حيث المبدأ، فضيلتان راسختان: الأولى أنه يتمتع بشرعية دينية نصية، والأخرى أنه يتمتع بمشروعية عقلية صريحة. بيد أن الشرعية الدينية والمشروعية العقلية كليهما لا تطلقان له اليد، لأن أي مشروع اجتماعي أو مجتمعي لا تحكمه قوانين الاستبداد يطلب أن يبنى على الوفاق العام بين أطراف متعددة في المجتمع، وأن هذا الوفاق يشترط التسليم بهذا المبدأ، مبدأ الاعتراف، الذي يشترط بدوره مبدأ «الاعتراف المتبادل» بين المختلفين، بحيث يكون ذلك مقدمة وشرطاً ضرورياً للاتفاق والاجتماع.

لكن المشكل الحقيقي والصعوبة الكأداء اللذين يثيرهما «الاجتماع الإسلامي» التقليدي الموروث، يتمثلان في أن هذا الاجتماع قد استسلم خلال عصور الإسلام المتتابعة لعقلية مغلقة تتمترس خلف مفهوم «الحق الأوحد» الذي يتصلب كل فريق عنده ويتوحد به، غير مسلم أبداً بأن الآخر المختلف يمكن أن يكون على حق - بل ولا على جزء من الحق - على الرغم من أنه ليس من الضروري الإقرار بأن الآخر المختلف هو على حق، إذ المطلوب فقط هو التسليم بأن له الحق في أن يرى نفسه على حق. نحن نعلم أن ثمة تقليداً فذاً حكم العلاقات البينية عند أصحاب المذاهب الفقهية، إذ قبلوا الآراء المخالفة أو المختلفة، مثلما قبلوا إمكانية وقوعهم هم ومخالفهم في الخطأ، وأنهم حتى في هذه الأحوال مأجورون مثوبون. لكن هذا التقليد كان منبوذاً عند أصحاب الفرق الكلامية وعلماء أصول الدين، الذين، باستثناء قلة منهم، وقعوا في إغراءات التزييف والتضليل والتفويض والتكفير. وهو ما يحدث اليوم على نحو خارق عند منظري الجماعات الدينية - السياسية الإسلامية، والتي تظهر هذه «الصفات» بإجراءات عنيفة تمتد على محور طرفه التهريب من ناحية، والإقصاء والاستئصال من ناحية أخرى. وأعظم من ذلك وأخطر أن ذلك يمتد عند كثير من «عامة المؤمنين» أو «المتدينين» الذي ثقفوا من أئمة المساجد ودعاة الأقنية الفضائية الدينية، ثقافة موتورة، عصابية، كارهة للمختلف، مبغضة لأصحاب العقائد والديانات والفلسفات والمذاهب الأخرى.. مثلما أنه يمتد ليطال الأسرة الواحدة، النووية أو الممتدة. وكل ذلك مفضي بكل تأكيد إلى تدمير قواعد السلم والأمن والوحدة في الاجتماع العربي.

ما القطاعات الأساسية التي يتجسد فيها الاختلاف؟

وأي هذه القطاعات هو الأعظم أثراً وخطراً في حياة هذا الاجتماع وفي مستقبله؟

يتردد على السنة جمهرة الباحثين والمفكرين والاستراتيجيين أن الاختلاف الديني أو العقدي هو الاختلاف الأعظم والأبرز في الإسلام، حديثاً، وقديماً أيضاً، وليس يخفى أن مسائل الإمامة، والتوحيد والصفات الإلهية، والعدل والأفعال الإنسانية والإيمان والعمل.. على وجه الخصوص، تحتل في هذا الباب مكانة مركزية، وأن جدليات الفرق الخمس الكبرى - الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة والأشاعرة - تختزل واقع هذا الاختلاف الديني أو العقدي.

والحقيقة أننا لو جردنا اليوم هذه المسائل جميعها من الشروط التاريخية الزمنية التي علق بها، ومن الالتباسات الكلامية والفلسفية العويصة التي تحيط بها، ومن الصعوبات الحقيقية التي تعترض إدراك مطلق «اليقين» في أمرها، لانتبهنا إلى أن الاختلاف فيها ما كان ينبغي أن يفضي، وفق أحكام العقل الصريح والعلم اليقيني والحكمة العملية، إلى الجنوح إلى «الاختلاف الأقصى» والعنف الدموي الذي لا تتولد منه إلا آفة عظيمة واحدة هي تفكيك الواقع المجتمعي، ودك قواعده وأساسه الأمانة الصلبة؛ ومشكلنا الحقيقي اليوم يكمن في أننا جميعاً، على اختلاف مذاهبنا وغاياتنا، ضحايا للموروث التاريخي «الصراعي»، أو «الاختلافي» وللتقاليد المذهبية التي جذّرها وأبدها منظرو المذاهب وفقهاؤها ومفسروها ومحدثوها، وللخبرات الإنسانية الدرامية التي عاشها أجدادنا وورثتنا إياها نظم «الملك العضوض». ثم إن جميع «المصلين المختلفين» في الإسلام يقرون بالعقائد الركنية الجوهرية لدين الإسلام، فما الذي يدعو بعد ذلك، لأن يضلل أو يزيف أو يكفر «المختلفون» في قضايا غير ركنية، كطبيعة الصفات الإلهية، أو الأفعال الإنسانية، أو الكلام الإلهي وهل هو قديم أو مخلوق، مما ألقى على قرون الإسلام الأولى ظلال الشك والافتتال والخسران، ومما تمتد آثاره إلى أيامنا هذه، إذ يتعلق التبديع والتضليل والتكفير، عند جهلاء الإفتاء، بآتفه المسائل وأسفها.

ليس من اليسير أن نمحو بجرة قلم أو بكلمة عابرة أو بحكمة بليغة أو بموعظة أو خطبة أو دعاء، تقليداً تاريخياً ممتداً في القرون، كذلك التقليد

الذي قسم ظهر الإسلام ولا يزال، وكهذا التقليد الذي يوجب نيرانه من جديد جماعة من «فقهائ الفتنة»، يتقدمهم من يدعو إلى بذر الشقاق والانقسام، وإلى إشاعة الفوضى والكرامية، والإفتاء بقتل المسلمين وتدمير مجتمعاتهم. إذا كان هذا المعطى البائس يفرض أمراً فهو أنه من الضروري، دفاعاً عن دين الإسلام نفسه وعن «مجتمعات المصلين»، أن تتضافر جهود مفكري الإسلام وعلمائه البراء من كل زيف سياسي أو نفعي، من جميع المشارب والمذاهب، وأن تنخرط في فعل جهادي - هو الفعل الجهادي الحقيقي - الذي يعيد وضع الأمور في نصابها ويرد إلى الإسلام وجهه الجاذب، ولن يتم ذلك من دون تجاوز عقابيل وعقبات التجربة التاريخية النكدة، والتعلق بمقاصد الإسلام العليا وبغاياته الأساسية وبرسالته في العالم.

بعبارات أخرى وفي شأن الاختلاف الديني المذهبي أو العقدي ليس ثمة إلا طريق واحدة لتجاوز الاختلاف، ليست هي بكل تأكيد طريقة التبديع والتكفير والإخراج من الملة والسحل والقتل، وإنما فقط المناقشة والتحادث والحوار التداولي المفضي إلى إقصاء عناصر الاختلاف، والاجتماع والانحصر عند عناصر الاتفاق، وذلك في اعتقادي أمر ممكن، إذا ما تم تكوين رأي عام إسلامي توافقي تنهض به جمهرة المفكرين والعلماء المستنيرين، والمنابر الدينية والثقافية، وفق استراتيجيات معرفية وثقافية معمقة ترد الوقائع المثيرة لأسباب الاختلاف إلى حدودها الزمنية، أو تضعها بين قوسين، وتذهب إلى وضع سلم للعقائد والمبادئ والقيم الدينية البديهية التي لا يكون المسلم مسلماً إلا بها، وتنبد بعيداً القضايا الخلافية. من المؤكد أن عملية من هذا القبيل تتطلب تنازلات قد تكون صعبة عند بعض الأطراف، لكن نتائجها ستعود بالخير على الجميع.

وليس ثمة ريب في أن الاختلاف الفقهي بين المذاهب جميعاً لم يكن في يوم من الأيام سبباً من أسباب الشقاق والصدام والتدافع غير الرحيم، وجميع أصحاب المذاهب الفقهية يقرّون بأن الاختلاف في هذا الحقل رحمة، وبأنه لا يدخل باباً من أبواب الانفصال أو الاقتتال والعنف وتهديد السلم الاجتماعي.

أين تكمن إذاً العلة الحقيقية والآفة الكبرى في هذا الباب، باب الاختلاف؟

إنها تكمن في باب «السياسي» الذي يتلبس الدين أو العقيدة الإيمانية، وذلك ما كان قديماً، وهذا ما هو حادث أو مستحدث اليوم.. في هيئة ما يسمى «الإسلام السياسي»، وأنا أسميه «الإسلام الأيديولوجي».. وهو صيغة «مبدلة» لدين الإسلام بما هو رسالة «ثيو أنطولوجية» - أي تصور إلهي للوجود - أخلاقية، اجتماعية، إنسانية، حضارية. ومكمن التبديل والحيدة في هذه الصيغة هو أن دعاة «الحاكمية الإلهية» يجردون «المصلين» من إيمانهم، ويُخرجون المجتمعات المسلمة من الملة، ويقعون في الإغراء الدائم لممارسة الترهيب الذي ينتهي بالرؤية الانفصالية الجذرية التي يتلبس فيها الشعار: الإسلام هو الحل، واقع تمثل التكفير والهجرة والارتداد على المجتمع والدولة، وحيث طريق القتال هو الحل!

وفي فضاء تنسحب أو تتراخى فيه يقينيات الدين الأساسية، وتغيب ملامح مقاصد الدين الجوهرية، تتحول عبارة سيد قطب، «استعلاء الإيمان»، إلى ادعاء امتلاك الحقيقة النهائية، وإقصاء كل مخالف لها ومقاتلته وإفنائها، أي إلى «استعلاء الجهل» والوقوع في ما أسميه «الإسلام المبدل»، المؤذن بالإجهاز على ثقة المؤمنين بدينهم، وعلى وحدة الجماعة وتماسكها، وعلى الأمن السياسي برمته، أي على الدولة.

ما الحل إذا لإعادة اجتماع المصلين وخلاص مجتمعاتهم ودولهم؟ يقول الجميع: الحوار. وهو قول سديد. لكن تجريد القول فيه يطلب الإجابة عن هذا السؤال: من هم المختلفون؟ أعني ما الفئات المجتمعية الرئيسة التي تدخل كأطراف في الاختلاف وفي الحوار؟ ويتعلق بهذا السؤال: من هم أولئك الذين يهددون السلم الاجتماعي الإسلامي، أو يتمثلون الإسلام على نحو يلحق الضرر والإساءة بهذا الدين؟.

لدينا في واقع الأمر طرفان رئيسان: الأول هم أولئك الذين يمثلون دين الإسلام بما هو دين هداية عقدية، أخلاقية، حضارية، جمالية، مقاصدية، منفتحة، تنويرية، عقلانية، إنسانية. والثاني هم أولئك الذين يتمثلونه نظاماً أيديولوجياً سياسياً غائته الأساسية إنفاذ مبدأ «الحاكمية الإلهية» المطلقة اللازمانيّة، بشتى الوسائل الممكنة، ومناصبه المختلفين المضادين القطيعة والإقصاء والعداء.. على محور يمتد من باب الترغيب والإغراء، إلى أبواب الترهيب والعنف الأقصى، أو «الجهاد القتالي».

بيد أن الحوار، إذ نقول إنه هو طريق الحل، من حيث هو أداة منهجية لإدارة الاختلاف والتعدد، وإحراز الاتفاق أو التوافق، يفترض عند أطراف الحوار جميعاً «استعداداً ذهنياً ونفسياً خاصاً»، رأسه القبول بمبدأ الاختلاف. ومعنى ذلك أن التسليم بالحق في الاختلاف هو شرط أساسي لانطلاق أي حوار يهدف إلى وفاق عام أو الاحتفاظ بهذه الوفاقات. غير أن هذا لا يتحقق إلا في حدود نظام اجتماعي - سياسي حديث مقود بما يُسمى «الديمقراطية التداولية»، أي الحوار المستند إلى المناقشة وتبادل الآراء المختلفة والتحدث حولها، من أجل الاختيار والتقرير في إطار المساواة بين المتحاورين من حيث إنها شرط أساسي للتشاور والتداول، وفي حدود علاقات آمنة تستبعد استعمال القوة والتهديد باللجوء إليها. بتعبير آخر، مستقى من يورجن هابرماس، الحوار يتطلب «فعلاً تواصلياً»، ولا يمكن أن يقوم على القطيعة الأولية وعلى نبذ الآخر المختلف ابتداءً. وينبغي، تعزيزاً لهذا المبدأ، التقيد ببعض الشروط الأساسية أو القيم الضرورية لنجاح هذا الحوار، منها:

ترسيخ قيم الاستماع، أي أن أصغي إلى الآخر باهتمام.
واحترام الآخر المختلف، أي أن أنظر إليه بأنه شخص يتمتع بالكرامة الإنسانية.

والفضول في معرفة الآخر، كي يجري الحوار بشفافية وصفاء.
وتوفير فضاء مناسب يوفر للمتحدثين الحرية في التعبير.
وتأكيد قيمة العدل والمشاركة التامة في النقاش والقرار، بحيث تسود المساواة بين المتحاورين، ولا يستعلي أحدٌ على أحد.
وتأكيد قيمة التضامن ومشاركة الجميع في البحث عن الحلول المنشودة.
وتأكيد قيمة المسؤولية المشتركة لأطراف الحوار جميعاً، بحيث يتحملون المسؤولية عن القرارات التي تتخذ للنظام الاجتماعي.

هل تتوافر هذه الشروط والقيم لدى أطراف الحوار التي يمكن أن تقبل الدخول في هذه العملية عندنا في الوقت الحاضر؟ أعني هل تتوافر أخلاق النقاش والمسؤولية واحترام الآخر، والصدق، والعدل، والاعتراف

المتبادل، وغياب الخداع والتمويه والكذب لدى أطراف الحوار؟ أليس ثمة عقبات حقيقية أمام «الفعل التواصلي» الذي يفترضه الحوار؟ وإذا كانت هذه الشروط والقيم متوافرة بالقدر الأدنى على الأقل، لدى الطرف الأول الذي تكلمت عليه، فهل هي متوافرة لدى الأطراف الأخرى؟ أعني لدى «العامة» الذين يستقون ثقافتهم وسلوكهم الديني من بعض أئمة المساجد ضيقي الأفق، أو من دعاة الأقنية الفضائية المتعصبين؟ أو لدى «الخاصة» من الرموز الأيديولوجية الذين يدعون المعرفة والموضوعية لكنهم لا يقابلون أصحاب المذاهب والأيديولوجيات المخالفة أو المضادة إلا بالإنكار والتسفيه والإعراض والإقصاء والتشكيك، أو لدى «الدعاة المناضلين» أو «الجهاديين» الذين ينسبون أنفسهم إلى «السلف» لكنهم يقرؤون «الكتاب» بعيون القسوة أو الحرمان أو الانتقام والثأر، أو الخبرات الشقية أو الإغراءات والأهواء العارضة فيختارون طريق التدمير والعنف والمقاتلة!

من المؤكد أن شروط الحوار التي سقت بعضها لا تتوافر لدى الجماهرة من هذه الأطراف التي ناصبت الفرد «المختلف» والمجتمع والدولة العداء الذي لا يرحم، وهي إذا كانت ممكنة متداولة في المجتمعات الحديثة الديمقراطية، فإنها لا تجري في مجتمعاتنا الراهنة إلا لدى قطاعات محدودة، غير أغلبية، وغير قادرة على فرض علاقات سلمية آمنة في المجتمع. لذا تغلب في حدود هذه المعطيات «عقيدة الدولة الأمنية»، وأن قوة الدولة الرادعة هي التي تقدم الحل، لأن الحوار غير ممكن، ولأن شروط التواصل ممتنعة التحقق، إذ كيف يمكن أن نحول دون «الأفعال العنيفة» التي تقتربها عناصر أو جماعات العنف من دون تدخل قوة الدولة؟ وكيف يمكن الحيلولة دون الضرر الجسيم من جانب الداعية الذي يصرخ في القناة الفضائية قائلًا، مثلاً، بأن كراهية المسيحي جزء لا يتجزأ من عقيدة المسلم! من دون رده إلى حد الصمت؟.

ثمة، وبكل تأكيد، عقبات حقيقية في طريق إنفاذ مبدأ الحوار مع المختلفين الراديكاليين أو المتصلبين، الذين لا يؤمنون بحق الاختلاف ممن تجاوزوا عتبة «التربية الأساسية» واستبدت بهم «الأدلة الخطابية الإقناعية» التي قرعت أسماعهم في مسجد يؤمه إمام جاهل أو داعية متعصب، أو في خلية حزبية تأتمر بمبدأ «الطاعة العمياء»، أو في طوق أب سلطوي أو أسرة متزمتة مغلقة، أو في المدرسة التقليدية القمعية، أو في حياة الفاقة والحرمان

الاقتصادية التي لا ترحم، أو في قفص سياسي استبدادي متفجر، وهل يمكن للحوار أن يكون مجدياً وناجياً إذا لم تتوافر شبكة واسعة من المعلومات المتعلقة بعناصر الاحتجاج الراضية للاختلاف، وبالأسباب التي تفسر نزعاتهم الغاضبة أو الكارهة أو العنيفة؟

نعلم حق العلم، أن مبدأ «الردع» المحدود، أو الأقصى، هو الذي يؤخذ به في مشكل الدفاع عن المواطن والمجتمع والدولة، لأن العنف المباشر الذي يقع يتطلب ذلك ولا يحتمل الانتظار، ولأن الدفاع عن هذه المكونات واجب غير قابل للمصادرة أو لغض الطرف، ولأن المؤسسات الرسمية والمنظمات الاجتماعية غير معدة تمام الإعداد لتأهيل أو إعادة تأهيل عناصر العنف التي «تورطت» في هذه الطريق وأصبحت «مشروطة» بمتعلقاته.

و«إلى أن..» أقول «إلى أن..» يتم اتخاذ الإجراءات وتطبيق المناهج والآليات الجديرة بهذا الإعداد - الذي ينبغي أن يكون مبكراً - يبدو أن مواجهة الاختلاف محكومة بأن تتخذ أشكالا تتردد بين مبدأ «الحوار التواصلي» الرحيم، الممكن، ومبدأ الردع بأشكاله المختلفة. قد يذكرنا هذا بمنطوق حديث «تغيير المنكر» لكن ذلك كله يجري في حدود المباشر المنظور الذي تظل نتائج التدخل فيه محدودة، لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية الاقتصادية ليست، في تمثالاتها وأشكالها القائمة، مستعدة أو معدة، في قبالة بعض قطاعات «المختلفين» الاجتماعية والسياسية، لأن تتقبل تدخلات أخرى. أما على المدى المستقبلي - وهو المدى الذي نستطيع أن نفعل فيه شيئاً مؤثراً واعداً - فإن إنفاذ مبدأ «الفعل التواصلي» في الفضاء التربوي هو الذي يمكن أن يمثل حلاً عملياً ناجحاً لمشكل الاختلاف، خصوصاً الاختلاف الأقصى أو العنيف. وهذا «الفعل التواصلي» شيء أكثر من مجرد الحوار أو «الجدل الحواري»، لأنه مرتبط ارتباطاً عضوياً بالاستعداد الذهني، وبإعادة بناء العقل وتحريره، أي بتربية الإنسان نفسه، بالتوسل بلغة مختلفة وبعلاقات إنسانية وآليات مختلفة. ذلك أن «تدبير الاختلاف» ينبغي أن يمد جذوره في عمليتي التعليم والتعلم المبكرتين، من حيث إنهما تشكلان البنية العامة للتفكير والتواصل الاجتماعي والتفاهم بين الأفراد.

ولم يعد سراً أننا نستطيع اليوم أن نفسر السلوك الفردي المتأخر - الرحيم التواصلي، أو العنيف الانفصالي - بالرجوع إلى ما يسمى «المخطط الأصلي»

أو «الأولي» للفرد في المرحلة العمرية الأولى من حياته، أو إلى «البرمجة الوجدانية» (Emotional Programming) التي يخضع لها في المرحلة العمرية نفسها، إذ من المؤكد أن التربية والخبرات الوجدانية التي نشقها خلال هذه الفترة تؤدي دوراً حاسماً في تشكيل الشخصية التواصلية، من حيث التفتح الرحيم، أو اللاتواصلية من حيث الانغلاق والعنف القاسيان. لذا وجبت إشاعة وتجذير ثقافة التواصل والحوار لدى الطفل منذ سنواته الأولى في العائلة، وفي المدرسة، وفي مجتمع الرفاق والفضاءات العامة، إذ هي وحدها التي ستقود في المستقبل إلى «مختلفين رحماء» و«مصلّين مختلفين رحماء» وهي المؤسسة الاجتماعية الأخلاقية، السياسية التي يتم فيها تأكيد الذات والهوية والوعي بالفرد في الجماعة، وإقامة علاقة تواصلية مع الجماعة تفضي إلى التفاهم المشترك القائم على الاعتراف والاحترام المتبادلين.

وإذا كانت الثقافة على وجه العموم، هي «برمجة عقلية جمعية خاصة بمجموعة أفراد المجتمع» مثلما يقول Greet Hofstede، فإن الثقافة التواصلية تقوم على علاقة تربوية تواصلية، التربية فيها ليست قبولاً غير مشروط من جانب التلميذ لما يقدمه أو يفرضه المعلم، أو من جانب الابن لما يأمر به الأب، وإنما هي تتطلب تأكيد الذات عند التلميذ وعند الابن، على نحو لا يتنافى مع الميل إلى الموافقة والقبول، وذلك يكون بالحديث والنقاش والحوار، إذ يكون المربي مثلاً للتلميذ، وفيه يتحول التعليم من وظيفة إلى رسالة (مارتن بوبر: أنا وأنت). والتواصل في التربية والتعليم يقوم أيضاً على التساؤل وطرح القضايا وصوغها في مفاهيم والنقاش حولها وتجاوز التعارضات بين الجميع طلباً للوصول إلى الإجماع لا إلى فرضها (هابرماس). وهو، أي الحوار، لا يهدف إلى مجرد الإخبار وتكديس المعاني والمعلومات، وإنما إلى وضع القضايا والمفاهيم في موضع السؤال والتساؤل، وافترض اجتهادات أخرى وآراء أخرى وممكنات أخرى، وكذلك إلى التأثير. وقد مر أن الخداع والتمويه وغياب المساواة والعدل والصدق بين المتحاورين هي عقبات حقيقية في طريق الفعل التواصلية الحوارية. وكل ذلك يعني أنه يتعين الإجهاز على مبدأ المعلم أو الأب السلطوي المالك للحقيقة الفارض للرأي والاعتقاد، وتعزيز مبدأ التداول والتحدث الحر وتبادل الوجوه المختلفة للحقيقة والمعرفة، وهجر الأسلوب «الخطابي الإقناعي» الشعوري الخالص - لأن العنف يمكن أن يقترن به - وتطوير هذا الخطاب وتوجيهه إلى أن

يكون عقلاً نياً برهانياً، وهذا ما ينبغي أن يوجه إليه أيضاً أئمة المساجد، على وجه الخصوص، لأن خطابهم الديني يستند في جوهره وماهيته وغائيته إلى التأثير الانفعالي والإيهام المعرفي والحدوس الظنية والإيهامات الشعرية، وفي أحيان كثيرة إلى تنشيط وتقوية أسباب الانفصال والكرامية والعنف - اللفظي على الأقل - في قبالة المختلفين من أصحاب الديانات والعقائد والمذاهب الفكرية المخالفة.

هذا ما أجنح إلى التوجيه إليه والأخذ به.. «إلى أن..» نتمكن من قطع المراحل المعززة للديمقراطية التداولية.

وذلك ما يمكن التوجيه إليه، إذ يتعلق الأمر بالأطر المفهومية الفردية والمجتمعية للتواصل والاختلاف. لكن نازلة «الإعصار»، السياسية في جوهرها، تطلب تأملاً آخر في الأبعاد السياسية لهذين المفهومين، في حدودها العربية، الوطنية والقومية، وفي سياقات الافتراق والعجز والتبعية. فليس سراً أن مفهوم «الاجتماع العربي الموحد» قد أصيب في الصميم غداة إجهاض المشروع القومي التوحيدي الذي نهض به جمال عبد الناصر، وأن النظم السياسية العربية قد انكفأت على ذاتها إثر هذا الإخفاق، وجنحت إلى الانحصار في هواجسها وفي مشاكلها الذاتية، وفي تعزيز الشروط الضامنة لبقائها واستمرارها. وعزز بعضها هذه الشروط بمعاهدات وتحالفات مع القوى المالكة لزام القدرة والسيطرة، خصوصاً مع الولايات المتحدة الأميركية. كان ثمن هذا الارتهان «تزيير الاستقلال» وتعميق عوامل التباعد بين الأقطار العربية، واشتداد أسباب الضعف والعجز. وقد ظهر ذلك جلياً، بوجه خاص، في الصمت المرعب وفي العطالة الكاملة اللذين اقترنا بالمحركة التي أشعلها العدوان الصهيوني في غزة، كما ظهر في «اعتزال» (الجامعة العربية) لـ «الفتنة» في جميع المواطن التي تفجرت فيها؛ والسبب لا يخفى على أحد، فهذه «المؤسسة» لم تُخلق أصلاً للتدخل من أجل حل المشاكل القومية التي تعرض لهذا القطر أو ذاك، وإنما تُخلقت لتغذية «الأوهام العربية» ولبث روح «العزاء» في النفوس الحالمة، ولتكريس خارطة سايكس بيكو، وتغطية التناقضات البنيوية الماثلة في النظم السياسية المندرجة في مؤسساتها، والمانعة من التوجه إلى أي فعل فاعل. والحقيقة أنها «معذورة» في عجزها واعتزالها وصمتها، لأنها لا تملك ما يؤهلها لأي فعل ذي علاقة

بالمصير والمستقبل العربيين، ولأنه لا أحد يأبه بها حقاً، وأمينها العام - حتى لو افترضنا أمانته ونزاهته - مغلوب على أمره، ولا يبدو أنه يملك الشجاعة لأن يقول كلمة واحدة ذات معنى في ثلة من الأوضاع المصيرية التي تعرض لهذا الموطن أو ذاك من المواطن العربية. وفي الصراع العربي - الصهيوني لا يصدر عن هذه (الجامعة) إلا معاني «الاستقالة» والرضوخ والاستسلام، وقد بلغ الانحلال والتفكك في بناها مبلغاً من العجز ومن فقدان الرؤية والمبادرة، مذهباً، وفي القصصية المركزية، التي يقع مطلب «التوحد» فيها في المركز، باتت عاجزة عن الوفاء بحقوق هذا المطلب، وبات المرور إليه، بها متعذراً، فوجب التوجه إلى آليات أقدر على ذلك وأنجح. من بين هذه الآليات التي يمكن أن تأذن بذلك، الذهاب إلى طريق الإرادة الشعبية الوطنية وبلورة جبهة وطنية قومية تستقطب في كل وطن عربي قوى التحرر والإحياء والاستقلال السياسي والتطلع التوحيدي والتقدم الاجتماعي والأخلاقي والإنساني. تأخذ هذه القوى في فعلها بسياسات عملية سليمة قوامها التحليل والنقد والتنوير والضغط الآمن المُستجِب بالأطر القانونية، الهادف إلى إشاعة ثقافة الديمقراطية، وإلى تعزيز استراتيجيات معرفية وتربوية وثقافية مضادة للجهل والخضوع واللامبالاة ومقوية لمعاني «التميز» والاعتماد على الذات واحترام الذات وتقديرها، وذلك وفق «إصلاحية راديكالية» ذات سمات توحيدية، أخلاقية، إنسانية، عادلة.

ولن يُقدَّر لغاية التوحيد والتواصل الخروج من عقابيل الاختلاف إلا إذا تمت مجابهة الانشطار الديني في عالم العرب والإسلام. ففي زمن الإعصار الذي نعبره يحتل هذا الفاعل مكانة وأثراً بالغني الخطورة، وهو يتشخص في التقابل المذهبي الذي يتم تجذيره وتصعيده والذهاب به إلى دائرة الخطر الأقصى. وأنا أعني بالطبع التقابل السني الشيعي، الذي يراد له أن يكون تقابلاً اقتتالياً بين العرب من جهة وإيران من جهة، أو بين العرب والفرس. وتستخدم بعض الأقنية الفضائية التعبير: المخطط الصفوي. المشكل قديم قدم دين الإسلام نفسه، ومعلوم أن أصوله ترتد إلى الانقلاب الذي أحدثه بنو أمية بثورة ابنهم على خلافة الإمام علي بن أبي طالب وانتزاع هذه الخلافة منه ومن أهل بيت النبي. خاضت (الأحزاب) في هذه المسألة خوضاً لا أول له ولا آخر، قديماً وحديثاً. كانت عناصر الاختلاف دينية في الغالب الأعم، محلية داخلية، تحتل فيها فكرة «الولاية» و«الوصاية» و«البيعة» بؤرة الاختلاف، ثم

اقترون بذلك أفكار أخرى أقل أهمية وخطراً. واشتد متكلمو التيار السياسي الأغليي - الظافر - في مناظراتهم ومسالكهم في قبالة الطائفة «المختلفة»، وألحقوا أهلها بمعاني (الرفض) و(الضلال) و(الزيف)، وغير ذلك. وصعد بعض علماء السنة الصراع، غداة نجوم «الثورة الإسلامية» في إيران، واتهموا الشيعة بأنهم يعملون على تحويل أبناء السنة إلى المذهب الشيعي. وانبرت أجهزة الإعلام هنا وهناك ترفع من وتيرة الاختلاف والصراع، حتى انتهينا، مع «زمن الإعصار»، إلى أن نجد أنفسنا في قبالة صراع سياسي بكل المعاني والمقاييس، صراع عربي - إيراني، أو عربي - فارسي، أو عربي - صفوي. ووقعت (اليمن) في شباك هذا الصراع، على الرغم من «عروبة» اليمنيين، ومن أن المذهب الزيدي - الذي أصبح «حوثياً» - يفارق «الإمامية الاثني عشرية»، الإيرانية، في الأغليي من القضايا والمبادئ العقدية، ويوافق المعتزلة موافقة يشبه أن تكون شاملة؛ والمعتزلة، على الرغم من مزاعم خصومهم من غلاة المتكلمين، من (أصحاب الحديث) و(الأشاعرة)، الذين يتهمونهم بالزندقة والتعطيل، لا يمكن إخراجهم من «الفضاء السني».

وقفت عند هذه المسألة «الاختلافية» الواقعة بين (أهل السنة) و(الشيعة)، مراراً، وكان مطلبي هو وضع حد لهذا «النزيف الاعتقادي»، واعتبار هذا الاختلاف عرضاً تاريخياً يتوجب تجاوزه إلى صيغة توافقية تصون دين الإسلام من الانشقاق المدمر، بإقصاء العناصر المثيرة للاختلاف، والتوافق على عناصر التواصل والتفاهم والتوحد. ومع أن تجارب في الحوار قد نجمت، إلا أنها لم تُفضِ إلى شيء مشخص. واليوم - وأكرر، عمداً - ينجم، في أعطاف «الإعصار»، عنصر جديد، يتمثل في تحويل الاختلاف المذهبي العقدي إلى اختلاف سياسي. ما يحدث هو «تَغْيَر محور الاختلاف والتقابل»، فبدلاً من أن يكون تقابلاً دينياً، أي سنياً - شيعياً، يصبح تقابلاً سياسياً: عربياً - فارسياً. ويتشر الكلام على مخطط فارسي أو صفوي يطلب الاستبداد بالعالم العربي والتحكم في مقدراته وفي مستقبله، أي إمبراطورية فارسية جديدة تبتلع العالم العربي، وتتوسل إلى ذلك بتعظيم قوتها العسكرية والاقتصادية وبالسعي لامتلاك السلاح النووي. لست واثقاً من كفايتي في تقييم هذه «النظرية»، ولن أبرئ ساحة إيران من مثل هذه النوايا، فواجبها يقضي بأن تُقنع العرب - السنة بأن «مؤامرة» من هذا القبيل ليست في حساباتها على الإطلاق، وبأن بغداد لن تكون عاصمة لإمبراطوريتها، وبأن

جيوشها لن تخرق الجزيرة ولن تضع يدها على (الحجر الأسود). بيد أنني واثق من أمر آخر، هو أن المخطط صهيوني، وأن المؤرخ اليهودي الصهيوني، برنارد لويس، هو الذي يشير بضرورة تحويل الصراع العربي - الإسرائيلي إلى صراع عربي - إيراني، والغرض بئس، وهو دفع «الخطر العربي»، المفترض، عن دولة إسرائيل، وصون وجودها وهيمنتها إلى الأبد. ومعنى ذلك عندي أنه ينبغي العودة إلى مسألة الاختلاف وتقرير الاعتقاد بأنه اختلاف مذهبي، وبأن تجاوز هذا الاختلاف يجد طريقه في فلسفة في «الاعتراف».

بكل تأكيد، يطلب هذا المفهوم قولاً شارحاً ينحصر في مقارنة متعلقاته في الحاضر المعيش وفي بعض الظواهر التاريخية الممتدة في هذا الحاضر. وبالطبع ليس المقصود بالاعتراف ما يقترن، في المسيحية، بالخطيئة والتوبة والغفران، إنما ما يتعلق بهذه الحالة التي يتقابل فيها مذهبان، أو ديانتان، أو عقيدتان، أو طائفتان... على سبيل التضاد أو التناقض أو التنافر أو العداء الجذري، وينتهي هذا التقابل إلى حالة من السلم والأمن والطمأنينة والتسليم، التي يقبل بها كل طرف ضده أو نقيضه أو مخالفه أو مُباينه أو مُساكِنه.

ولا يهمني أن أستحضر الأدبيات الفلسفية التي عرضت لهذا المفهوم أو لهذه الحالة، إنما أريد أن أذهب إلى واقع الأحوال التي غلب عليها، في التراث العربي والتاريخ العربي والواقع العربي، معطى النبذ والإقصاء والإنكار، وبكلمة: عدم الاعتراف.

وأريد كذلك أن أنحصر، في حدود ثقافتنا وتاريخنا العربيين والإسلاميين، بهذه الظاهرة التي أشار إليها «حديث الافتراق» الذي ينوه بافتراق الأمة على (ثلاث وسبعين فرقة) واحدة منها فقط هي (الناجية). ومع أنني أجنح إلى الاعتقاد بأن هذا الحديث «جاء»، متأخراً، لتسوية عملية الافتراق والتحذير منها، إلا أنني أعتقد أن الحديث «صحيح» في منطوقه، لأن «الافتراق» حدث، واستمر، وما زال قائماً، ولأن روح الحديث توجه إلى شجب الاختلاف وطلب التوافق والاتحاد، فإنني أرى أن أي اجتهاد لرفع هذا الافتراق هو أمر مندوب.

لم ينجح قداماؤنا في فض مشكل الاختلاف، لا بل أنه لم يحاول أحد منهم أن يفعل ذلك. وبالضد من ذلك أوغلوا في تعزيز الاختلاف وتجذيره، واخترعوا مصطلحاً لغوياً وعقدياً غنياً لتثبيت ذلك وتكريسه، فقالوا:

المعطلة، والزنادقة، والرافضة، والملاحدة، والكفار... وتوسعوا في إطلاق هذه الأسماء والصفات وفي إسقاطها على كل مخالف. ولم يشذ عن هذا «التقليد» إلا نفر محدود من الفلاسفة والمتكلمين والعلماء والأدباء والمتصوفة، وسواهم.

وفي زمننا الحالي يشتد المُشكل، وترتفع رايات الاختلاف في معسكر «الإسلام الجذري» على وجه الخصوص، إذ لا ينحصر الأمر بتزيغ وتضليل وتكفير «المختلفين» و«المخالفين» فقط، إنما يتم قتلهم وحرقتهم وقطع رؤوسهم. أما «المختلفون» في الدين فتتردد مصائرهم بين فرض الدين الإسلامي عليهم، كرهاً، أو إخضاعهم لنظام الجزية، أو قتلهم من حيث هم مشركون أو كفار تُستباح دماؤهم وتُسبى نساؤهم.. وغير ذلك.

تلك، بكل تأكيد، اليوم، «نوابت» في حركة التاريخ، أي إنها ظواهر مختصرة تمّ تشكيلها وتحريكها في أقبية السياسة المحلية أو الاستراتيجيات الدولية. وفي أيامنا يقترن بهذا تصعيدٌ يراد له أن يكون قوياً، لاختلاف ديني - سياسي قديم يلقي بظلاله اليوم على حياتنا الاجتماعية وعلى مستقبل بلداننا العربية والإسلامية، وأنا بالطبع أعني الافتراق «المذهبي» السني - الشيعي. وهو افتراق لا تخطئه العين، ولا يجوز الصمت عنده، أو دفن الرؤوس في الرمال، والاعتقاد بأن المشكل غير شاهد أو أنه غير قابل للحل والتجاوز، خصوصاً حين يجور التعصب الشرير، المذهبي، على كل الحدود ويُقدم على تفجير مسجد، كمسجد الإمام الصادق في الكويت، كراهيةً للمذهب وأهله، وطمعاً في شقّ عصا مجتمع موحد متكافل متضامن.

لن أقف عند الوجه «السياسي» القبيح، الذي يستغل الاختلاف المذهبي، لإنفاذ الجريمة، إنما سأقف عند الوجه «المعرفي» لواقعة الاختلاف، وسأدافع عن «الحق في الاختلاف»، وعن مفهوم في «الاعتراف» يعزز هذا الحق وينهض في وجه الراديكالية الاعتقادية في جميع أشكالها ووجوهها.

نحن نعلم، في التجربة التاريخية الإسلامية، أن (الخوارج) هم أول من جَدَّرَ معنى دفع الاختلاف في المواقف النظرية والعملية إلى دائرة التكفير الذي يلحق به القتل، وأن فرقاً منهم توسعت في ذلك وحشرت أطفال المخالفين والقعدة في الفعل. ونعلم أيضاً أن المتكلمين من المرجئة والمعتزلة طلبوا

أقداراً من الاعتدال في الأمر. ذهب المرجئة إلى إرجاء الحكم في أمر مرتكبي الكبائر، إذ جعلوه منوطاً بالله وحده في الآخرة، بينما اصطنع المعتزلة مفهوماً دقيقاً هو «المنزلة بين المنزلتين»، منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، وجعلوا من «التوبة» طريقاً للخلاص، وحين اصطنع بعضهم صفة «الفاسق» كان يقصد أيضاً ردع الغلو الخارجي وفتح باب الرحمة. لكن فريقاً من المتصلبين الغلاة ظلوا يتشددون في نعت مخالفينهم من أتباع المذهب الإمامي الجعفري بـ «الرافضة»، وبما هو أعظم من ذلك. والعالم «الافتراضي» - أعني وسائل الإعلام الفضائية - يعرض علينا اليوم أمثلة من هؤلاء الذين تحركهم الكراهية والتعصب، والجهل أيضاً. «الذين يجعلون من الحبة قُبّة ومن الزبيبة خمارة!» مثلما تقول بعض الصيغ الشعبية، أو الذين يريدون أن يحولوا الاختلاف «المذهبي» إلى اختلاف «سياسي» ذي متعلقات قومية، وذلك أخطر وأعظم.

ونعلم أيضاً أن مؤتمرات وندوات وأبحاثاً كثيرة عُقدت أو أنجزت للتقريب بين المذاهب الإسلامية، خصوصاً السنة والشيعة والأباضية، وأن التوجيه العام، الإيجابي، انحصر في مطلب تعميق المبادئ المشتركة وتجذيرها، وتهميش أو إقصاء عناصر الاختلاف. هذه خطوة إلى الأمام، بكل تأكيد، وهي على وجه التحديد ما يتجه إليه الحوار حين يتعلق الأمر بحوار الحضارات والديانات والثقافات، لكنها اليوم، في اعتقادي، غير كافية، لأنها تقر ضمناً بأن ثمة خلافات عميقة لا تزال قائمة بين هذه المذاهب، وأنه يتعذر تجاوز هذه الخلافات.

لي مذهب في الأمر ذو وجهين: أحدهما يتعلق بالمضمون، والآخر يتعلق بالمعطى الإيستيمولوجي، أي «المعرفي» الخاص بمقاربة مُشكل «الحقيقة».

في الباب الأول أعقد - أنا الذي أدّرس، في الجامعة، علم الكلام والفرق الإسلامية منذ عقود - أن الاختلاف «تاريخي»، وأن التاريخي قابل للتجاوز. وأعتقد أن الاختلاف في الرأي في مسائل الإمامة لا يرقى في أي حال من الأحوال إلى مرتبة «الإخراج من الملة» و«التكفير»، لأن التوحيد يصون من ذلك، ولأن نظراً «كلامياً» معمقاً يمكن أن يرد الاختلاف إلى حدود «العدل». أما مسائل الاختلاف «الاستفrazية» - كسبّ الخلفاء الثلاثة أو الإساءة إلى السيدة عائشة - فقد أجمعت كل الأطراف على شجبها وإنكارها.

في الباب الثاني، باب الحقيقة والمشكل الإبيستيمولوجي أو المعرفي، نحن نعلم أن كل امرئ يقرر قضية بما أنها حقيقة، يؤكد قبل أي شيء آخر أنها حقيقته هو، وأن هذه الحقيقة، في الآن نفسه، صادقة، وأنها أيضاً في واقع الأمر كذلك. لكن هذا التقرير ليس هو بالضرورة ما يذهب إليه امرؤ آخر في المسألة نفسها، لأن ألف عنصر وعنصر يمكن أن يوجه إلى هذا المعنى أو ذاك في القضية نفسها، لأن شبح النسبية يمكن أن يتدخل. والمشكلة تتخذ طابعاً معقداً حين «تتقابل» المواقف من الحقيقة في (الاجتماع الإنساني)، وطابعاً أكثر تعقيداً حين تتعلق الأمور بالعقائد الدينية أو المذهبية أو الإيديولوجية في أحوال التناقض أو الترافع أو التضاد، إذ يذهب بعضها إلى التوضع عند مواقف تقتصر على التسليم بالاختلاف والصمت، بينما يذهب بعضها الآخر إلى حدود النقد أو الجرح أو الشجب أو الإقصاء أو، في الحالات القصوى، إلى الإفناء والإعدام. وبالطبع السلم الاجتماعي، والتوافق المجتمعي، والرخاء الاقتصادي والصالح الاجتماعي.. والسياسي، هي الضحايا.

من المؤكد، بكل المعاني والمقاييس، أن بني البشر لن يتوافقوا على حقيقة واحدة، وأن أية عقيدة أو ملة أو مذهب أو فلسفة أو ديانة أو إيديولوجية لا يمكن أن تلقى قبولاً عاماً من جميع البشر. ولأن حق الاعتقاد هو أحد الحقوق والحريات الأساسية التي تم فعلاً التسليم بها من قبل الجميع، فإن المعتقدات جميعاً تجد نفسها في «حالة استواء» لا يحق لأي منها أن يستبد بالحقيقة ويستقل بها، وهذا هو المعنى العميق للنص القرآني ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]. أي إنكم أحرار ولكم الحق في أن تعتقدوا ما تعتقدون، مثلما أن لي الحق نفسه. لكن هل معنى ذلك أن صاحب العقيدة (أ) هو على حق مطلق وأن صاحب العقيدة (ب) هو على ضلال مطلق؟ وبالعكس. بكل تأكيد: لا. لكن المعنى هو أن هذا حقك، وأنا أسلم لك بهذا الحق؛ وهذا حقّي وأنت تسلم لي بهذا الحق. كل منا يعترف بحق الآخر في الاعتقاد ويحترمه، أي يعترف بحقوقه الذاتية ويحترمها ولا يتعدى عليها. أي، بتعبير عادل ظاهر: «أن يعترف كل طرف للطرف الآخر بسلطته المعرفية فيما يخص اعتقاداته وحدها»، ثم ينصرف الجميع إلى بناء الاجتماع السياسي الإنساني وفق توافقات تداولية لا مدخل للمعتقدات الخاصة بها. في حدود «فلسفة الاعتراف» هذه تجد الاختلافات

المذهبية حلها الأمثل في مجتمعاتنا العربية والإسلامية الراهنة، في زمن (الثقافة الكونية) التي تحاصرنا من جميع الجهات. هي بكل تأكيد تطلب تحولاً ذهنياً وروحياً «كريمًا»، وشجاعة ونبلاً، وهي البديل الأمثل لمجتمع المخاطرة والعنف والكراهية.

(٥)

ثقافة الإحياء

في حدود ما يتعلق به تفكيرنا، اليوم، من طلب منظورات استراتيجية للنهضة والتحديث والثقافة، يستحوذ عليّ إغراء المقابلة بين حالتنا الفكرية والفلسفية في هذا العصر والحالة التي عَرَضَتْ لآسلافنا غداة نجوم الحاجة النظرية والعملية لطلب تراث الأوائل العلمي والفلسفي، وما توافر من الأدبي أيضاً.

تمثّل المحدثون والمعاصرون الموروث الفلسفي العربي الذي أنجز، إنتاجاً خارجاً من شعاب الهلنبيين والهلنستيين، واعتبروه من منظور مطلق «الإبداع» لا من منظور مطلق «الحقيقة» أو «المنفعة»، فبدت أعمال فلاسفتنا نقولاً، أو شروحاً، أو مراجعات، أو نقوداً لا تشتد إلا لِمَاماً، وبدا الاستقلال الفلسفي عسير الولادة والنمو، وطال انتظاره ولم يبرز نوره ساطعاً إلا مع ابن خلدون. لماذا مع ابن خلدون بالذات؟ لأن ابن خلدون، بنقده لسابقه وبإفادته من مصادر القدماء ومقولاتهم، ذهب، في بناء منهجه ومذهبه، إلى المعطيات الواقعية المباشرة لعالمه... إلى الشاهد الذي قدّر أنه يتعين البدء به والرجوعُ إليه، أي إنه، على الرغم من كل شيء، وعلى الرغم من موقفه النقدي الجذري من الفلسفة التقليدية، ومن متفلسفة الإسلام، ذهب مذهباً مبتدعاً، أي إنه استقل فلسفياً، وجسّد حداثة حقيقية، وجاء بجديد.

في قُبالة هذه الحالة، تشخّص حالتنا الفكرية والفلسفية والثقافية، منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، بما هي، في وجهها الأغلب، امتداداً ولواحقاً - وأكاد أقول هوامش - لثقافة الغالب. ابن خلدون، بملاحظة فذة، يخاطبنا من جديد: المغلوب مولعٌ أبداً بتقليد الغالب. فهل ثمة أحد بيننا ينكر أن الأغلب، منا، منذ الغزو البونابرتي، لا يفكر إلا على إيقاع

الحضارة الغالبة؟! يغتذي من مناهجها ومذاهبها وبدعها ومبتدعاتها، ولا يتوهم التقدم إلا بها! ولست أعني أن المقصود المطلوب هو الارتداد إلى ما يسمى منهج السلف أو إلى التجربة التاريخية، وإنما الزعم أن قلة قليلة فقط من بيننا هي التي التفتت، فلسفياً، إلى معطيات الواقع المباشر وخصته بالنظر والتدقيق والتأمل العميق وأنهت إلينا أموراً حقيقية جليلة بشأن وجودنا وحياتنا ومصيرنا، أي بشأن قضايانا الجوهرية.

سنكون ناقصي عقل وفهم، وإن نحن أذرنا ظهورنا لعالم الحداثة والتحديث وهَوَّنَّا من شأن الثقافة الكونية الهَجُوم، فذلك كله قد بات جزءاً من حياتنا ومكوّناً ضاغطاً وحاكماً من مكونات وجودنا الثقافي والاجتماعي والتاريخي والمادي. لكن هل علينا أن نتنظر عقوداً متطاولة أو قروناً أخرى من أجل أن ندرك الحالة التي مثلها ابن خلدون؟ ألسنا، جميعاً، في كل فضاءاتنا الوطنية والقومية نرزع تحت أعباء قضايانا الجوهرية المحلية الممتدة في المجال الإقليمي والكوني، وهي تطلب منا النظر التحليلي، النقدي، التأسيسي، البنائي المعمق؟ وهل للفلسفة من معنى اليوم إن لم تكن نظراً في أكثر القضايا جوهرية في حياتنا الروحية والعملية؟ إننا لا نستطيع أن نتجاهل أو أن نقلل من أهمية القدامى والمحدثين وخطورتهم ومنافعهم، لكن هؤلاء جميعاً يحملون علامات أزمتهم وأماكنهم ومجتمعاتهم، وتظل أعمالهم مرايا لعوالمهم المباشرة، الذاتية والموضوعية. ونحن، بدورنا، اليوم، مثقلون بأعوص المشاكل وأعسر القضايا وأخطر الاحتمالات المستقبلية، أفلا يُحْتَمُّ ذلك علينا أن نصرف اهتمام العقل الفلسفي إلى هذه القضايا وأن نبذل أقصى الوسع من أجل أن يُسْتَمَعَ إلى هذا العقل الذي هو أقدر من سواء على النظر المستقل فيها في حدود معطياتها الذاتية ومتعلقاتها الخاصة؟!!

لكن ما الذي نقوله لنابذة العولمة الغُلاة الذين يرددون على أسماعنا ليل نهار القول إننا «مواطنون عالميون»، وإن الهويات الحضارية باتت من مخلفات الماضي، وإن القول الفصل بات خالصاً للحضارة الكونية الواحدة، في منطقها وقيمها ومسارها، وأنه ليس علينا إلا أن نُسَلِّمَ أنفسنا للتيار؟ أليس مثل هذا الضرب من النظر مرافعة أمينة في الدفاع عن استبداد «نظرة شاملة» أحادية للعالم؟ نظرة «داروينية جديدة» يُجْهِم

فيها القوي، المسلح بنظام اقتصادي شرس غير إنساني، المدجج بجهاز عسكري وتقني ماحق، سيطرته وهيمته وخروقاته وتعدياته ومصالحه على العالم؟ لا أشك في أن علينا أن نحترم الثقافات الخاصة، وأن نتكلم على تقارب، أو ثقاف، أو حوار، أو تحالف، أو تواصل بين الثقافات، لكن ذلك ليس بديلاً للاعتراف بفضاءات حضارية متميزة يحق لأهل كل منها أن يستقلوا بنظرتهم الخاصة الشاملة إلى العالم وأن يسكنوا ويطمثنوا إلى حضورهم الإنساني الذاتي فيه. في هذه الفضاءات تلقى الثقافات الخاصة حقوقها وغاياتها. وإذا كنا متفقين على أن التنوع الحضاري والثقافي التواصل خير من الاستبداد الحضاري والثقافي الأحادي الإقصائي، وأن مطلب التنوير والتجديد والتحديث والحداثة أمرٌ قطعي، وأننا قطعاً في حاجة لأن نخص الفلسفة بدور استراتيجي في هذا كله، فإن الذي يجب، ويجب قطعاً، هو أن علينا أولاً وقبل أي شيء آخر، أن نتوجه إلى معطيات حاضرننا المباشر، وأن نطلب طرائق مقارنة هذا الحاضر في هذه المعطيات نفسها، لا أن نتوسل بالأزياء الموسمية التي تفرزها الفضاءات المغايرة. المنهج يشق من الموضوع الشاهد، أو مثلما يقول إدوارد سعيد، متابعاً فيكو: «ينبغي أن يكون منطلق المذاهب مستمداً من المواد التي يعالجها». ويروق لي هنا، مرة أخرى، أن أستحضر مفكراً تونسياً آخر هو: خير الدين، الذي يقول في (برنامج) أو (منهاجه): إن أيّ تغيير مدعو لأن يخضع للشروط الذاتية للمجتمع أو الأمة ولجملة معطياتها الموضوعية، أي لمنطقها الذاتي، أما عمليات الزرع المبتسرة لفسائل خارجية فإنها لن تؤتي الثمار المرجوة.

وحين أكرر القول وأؤكد أن هاجسنا الأعظم هو حضور ذاتنا في الوجود التاريخي المباشر، وأن أفهامنا وأنظارتنا وأفعالنا مدعوة لأن تتوجه إلى الأرض التي نقف عليها قبل أن تتجه إلى أي أرض أخرى، فإنني لا أقصد أبداً إلى قطع العلائق والوشائج التي تصلنا بالعوالم الأخرى وبثقافاتنا، لأن لكل ثقافة «رسائلها» الفذة الجديرة، إن هي استُحضرت بذكاء ووعي وحكمة، بأن تحمل إلى متلقيها أنواراً ورؤى وفتوحات وتمثلات باهرة.

ومن وجه آخر، أنا لا أقصد أبداً إلى التقليل من شأن الأعمال الفكرية

والفلسفية والإبداعية التي تُعنى بـ «الأغيار»، استلهاماً، أو درساً وبحثاً وتعليماً، أو استزادة معرفية، أو «تواصلًا إنسانياً، أو استجابة لرغبة ذاتية، أو ميل روحي أو وجداني، أو هوى إيديولوجي، أو افتتان منهجي، أو عشق جمالي، أو تصديق معرفي أو قصد نفعي أو مصلحي... أو...، لكنني لا أفهم أبداً كيف يتأتى لمفكر كبير أن يقرأ الموروث العربي بكل محيطه الزاخر الذي لا تحده حدود ولا تَقِفُه شطآن، بدءاً من مقولة «قبلية» جاهزة استقاها من هذا المفكر أو ذاك ممن بنوا أفهامهم ومفاهيمهم أو حدوسهم على استقرار سياقات حضارية وثقافية مباينة! أليس الذي يجب هو أن تُستقرأ وقائع هذا الموروث المتوافرة ثم يستنبط المنهج الذي يصلح لدراستها والمعاني والفرضيات التي يمكن أن تنطق بها هذه الوقائع؟.

ما الذي يشخص اليوم، فكرياً وفلسفياً وثقافياً، في فضاءاتنا، من نظم تدّعي لنفسها القدرة والكفاية من أجل أن تنهض بنا وتجنّبنا النهايات الفاجعة التي تلوح في الآفاق؟

تشخص أماننا ثلّة من النظم الإيديولوجية والفلسفية والاعتقادية التي يقصّر كل واحد منها في ذاته عن أن يحقق أي تقدم في مسألة التحديث والنهضة، وفي أمر النهوض بالقضايا الجوهرية، الوطنية والقومية. ولأن هذه النظم، في الأغلب منها، متناكرة، متباعدة، متباغضة، فإن حاصل نظرها وفِعْلُها لا يبعث إلا على الضجر والحيرة والغضب والقنوط.

البانوراما الشاهدة تقدم أربعة شخوص نعرفها جميعاً: الإسلامي، والعلماني، والليبرالي، والقومي. أما الاشتراكي فقد انتشر بين هذه الشخوص. ويتحدث التقرير الصادر عن الخارجية الأمريكية (الحريات الدينية وحقوق الإنسان، ٢٠٠٩) عن «الملحدين» أيضاً، لكنني لا أتبين هنا «نظاماً» ثقافياً شاخصاً يَنَازِعُ النظم الأخرى غاياتها ومقاصدها في النهضة والتحديث أو في طلب الحداثة!

ما الذي يريده الإسلاميون اليوم، وكل يوم؟ والجواب صريح، دولة إسلامية تحكمها الشريعة بإطلاق وتفرد، وتتمثل دين الإسلام في رؤية كونية شاملة تغلب عليها وتستبد بها روح انفصالية، إقصائية، صدامية، أحادية: تنكر «الاختلاف» ولا تتقبل «الاعتراف»، وتتعلق بقراءة ضيقة

حرفية للنصوص الدينية، وبرؤية قتالية أو جهادية مشتقة من قراءة ظاهرية لآيات قرآنية سبق أن حكمت رؤية ابن تيمية في ظروف تاريخية أوجبت ذلك.

وما الذي يقصد إليه العلمانيون؟ نظام إنساني واجتماعي وسياسي نواته القاعدية، وفق تعبير عادل ضاهر، وتمثل صادق العظم وعزيز العظمة، ومن قبل طيب الذكر فؤاد زكريا، الاستقلال الذاتي للعقل الإنساني، وأداته تكنولوجيا في الحكم تستند إلى هذا الاستقلال. إذا ما كانت عقلانية راديكالية إقصائية ذهب إلى نظام «الفصل» الراديكالي على الطريقة الفرنسية والكمالية، وإذا كانت عقلانية منفتحة ورحيمة ذهب إلى نظام «الحياة» ذي الغايات الديمقراطية الليبرالية الحرة.

ما الذي يتطلع إليه الليبراليون؟ نظام إنساني حر يتردد ما بين تعزيز الحريات الأساسية والاقتصادية، ويستند إلى ديمقراطية تمثيلية ترعى مبادئ الحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية عند فريق، وتتنكر لمفهوم العدالة ولما هو «اجتماعي» و«خير عام»، وتغرق في الفردية المتوحشة وفي «ليبرالية - جديدة» ذات طابع إمبريالي جديد يفرض عولمة اقتصادية وسياسية وثقافية وعسكرية صريحة، عند فريق آخر.

وماذا عن القوميين؟ لسنا هنا قبالة منظومة فكرية أو فلسفية على وجه التحديد، وإنما نحن بإزاء «حالة هوية»، أو «ذاتية تاريخية» يراد الحفاظ عليها واسترداد روحها وفعاليتها، إذ هي تشكو من أعراض التفتت والانفصامات والضعف والوجهات المتباعدة المتناكرة، وإغراءات السير في الطرق الانعزالية الأنانية ونشدان الخير الخاص والالتحاق بهذا الغالب أو ذاك! والقصد في المشكل هو قهر الخوف والضعف والتشظي وخطر الأفول، والبناء من جديد وإعادة عمارة المدينة الموحدة الموحدة وصون الهوية الذاتية التاريخية.

القرائن والدلائل الشاهدة التي أنهتها إلينا العقود المنصرمة، والتي تتراءى لأنظارنا وتنطق، لا تكذب ولا تخدع. فكل شيء يوجه إلى الاعتقاد الصلب أن أيّاً من هذه النظم التي عرضت لها لم تدرك شيئاً من غاياته وغاياته. وقد ظهر بوضوح أنه لم يقرع سمع أيّ منها أن حجم المشكلات

الواقعية الهجوم وجسامتها ومخاطرها الوجودية والمصيرية لا يمكن أن يقدر على مقابلتها ومواجهتها أي نظام من هذه النظم بقواه الذاتية وحدها. وكذلك هي لم تكثر على وجه حقيقي بأن العالم الذي تنتمي إليه، أعني العالم الذي ما زلنا نحرص على أن نفىء إليه وأن نحفظ له باسم (العالم العربي)، هو اليوم في حال تتردد بين أحوال: «حال الحصار» و«حال الاحتلال» و«حال الارتهان»؛ وأن الخروج من أي من هذه الأحوال لا يمكن أن يتم إلا وفق ما أنبأنا به الأحوال المماثلة التي تلبست أمماً أخرى، أي بفضل تضافر القوى المختلفة الفاعلة، واجتماعها على جملة من الأهداف والمبادئ المشتركة أو المتكاتف، والانتهاه إلى ما يشبه أن يكون «جبهة وطنية استثنائية» تقودها بروح فاعلة رموز التنوير في الفكر العربي المعاصر وفي هذه النظم والقوى، أخذة في الحسبان النوى القاعدية لهذه النظم، بعد إخضاعها للتحليل والنقد وإعادة الاستخدام والبناء. بكل تأكيد ليس المقصود عملية توفيق أو تركيب تلفيقي، على ما يمكن أن يوجه إليه الوهم، وإنما فعل تضافري تكاملي وظيفي، يتقوّم بالمفاهيم والقيم والغايات أو المقاصد النهائية التي ينماز بها كل نظام من هذه النظم، والتي تصلح للاستخدام في مطلب النهضة والتقدم.

وبقدر عظيم جداً من الابتسار والاختزال يمكن أن أقول في هذا الشأن، إن النظر النقدي التنويري يسمح لي بأن أذهب إلى تقرير الاعتقاد بأن نظام الإسلاميين الذي يعبر عن ذاته في تمثّل دين الإسلام في صيغة الإسلام السياسي، الانفصالي، الجهادي أو القتالي، هو تمثّل يجذّر الانفصام ويفاقم الأمور ولا يمكن البناء عليه بتاتاً. لكن تمثّل هذا الدين في صيغة دين مقاصديّ رحيم يهدف إلى الهدى الأخلاقي وإرساء نظام العدل والمساواة والرفاهية والأمن والكرامة الإنسانية، هو تمثّل بانّ سديد، وقول بعض فقهاء (المقاصد): «حيثما ظهرت أمارات العدل - وفي النصوص المتداولة: العقل - فثم شرع الله»، هذا القول يصح أن يكون نبزاً في هذا المذهب.

وفي مجتمعات يحتل فيها الدين بأشكاله المختلفة مكانة مركزية، يتعذر تماماً، واقعياً وعلى المدى المنظور، البناء والعمل تأسيساً على علمانية الفصل الراديكالية، لكن البناء على «علمانية الحياد» التي لا

تعارض بالضرورة «مقاصد الشريعة» التي اتفق عليها علماء الأصول من الجويني والغزالي إلى العز بن عبد السلام والشاطبي، يظل أمراً ممكنًا، خصوصاً إذا لم يتخذ مقصد «حفظ الدين» من هذه المقاصد معنى الفرض القسري لأحكام الشريعة على الدولة والمجتمع، ووجه إلى معنى الاعتراف بحقوق المؤمنين في الاعتقاد وفي ممارسة الحياة الدينية بحرية تامة وحماية الدين من أي تعدُّ أو إساءة.

ومن الضروري هنا أن يقال إن استقلال العقل الإنساني في مسائل الحكم والأحكام لا ينبغي أن ينظر إليه أو أن يعتبر شكلاً من أشكال الإلحاد أو العداء للدين أو الخروج من مسلماته، إذ يمكن للعقل الإنساني - العربي - أن يعترف بالمبدأ الذاهب إلى أن الشريعة مصدر من مصادر القانون الوضعي، إذ إن المجموع الفقهي الإسلامي وما يستند إليه من أصول بعضها الإجماع والاستحسان والمصالح المرسلة والمصلحة، هو مجموع غني غني عظيم، ويمكن أن يكون بحق مصدراً جليلاً من مصادر الاجتهاد القانوني الحديث. ولست أرى وجهاً يمنع من القول إن فلسفة مقاصدية أو تأويلية يمكن أن تحقق ضرباً من التوافق بين النصوص وفتوحات العقل الإنساني. كما أن الأخذ بتكنولوجيا للحكم ذات طبيعة تمثيلية ديمقراطية لا يمكن، في ظني، أن يكون نقيضاً لما يُنعت بـ «الشورى الملزمة»، وإن كنت لا أزعم أبداً ولا أذهب إلى القول إن الشورى هي الديمقراطية.

وإذا كانت الليبرالية شرطاً أساسياً للحياة الحرة ولكرامة «الشخص» الإنساني ولتفتح الطاقات البشرية وانطلاقها في مجالات الفكر والاعتقاد والسياسة والاقتصاد والتقدم الاجتماعي، فإنه لا بد لها من أن تكون دعامة أساسية في كل فعل تضافري تكامليّ بائ. لكن الشكل الذي تتلبسه في الحقل الاقتصادي اليوم - إذ تنحرف إلى الليبرالية الجديدة وإلى اقتصاد السوق الحر الشرس - لا يمكن أن يؤدي أي دور بنائي في عملية التحديث والنهضة العربية، إذ هو منتج من منتجات الرأسمالية الأميركية الغالية على وجه الخصوص، التي لا توافق الأوضاع العربية غير المنتجة، أو السابقة على الرأسمالية، أو الريفية، أو التابعة التي تقتات من المساعدات الأجنبية. لذا يتعين أن نتجه هنا إلى ما يسميه ناصيف نصار

«الليبرالية التكافلية»، وأن تكون هذه الليبرالية الحامية للعدالة والتضامن الاجتماعي، هي الأصل الليبرالي في الفعل التضافري التكاملي الذي أتكلم عليه.

وأخيراً، وفي شأن الغائية القومية، علينا أن نتوجه إلى «فعل اختيار» شخصي أو ذاتي، لا إلى عملية محاكمة برهانية أو عقلية أو علمية، لأننا هنا نتحرك في قطاع (العقل الوجداني) لا (العقل المعرفي). أقول إن علينا أن نذهب إلى (إما.. أو)، وأن نكرر هذا السؤال الصدى الذي يظل مع ذلك سؤالاً جوهرياً: هل نريد، نحن العرب، أن نكون «مواطنين عالميين»، بمعنى أن نسلم أنفسنا ووجودنا ومصيرنا، إلى «هوية فوق - وطنية» أو «عالمية» تستبد بها الحضارة الغالبة؟ أم أن علينا أن نحتفظ لأنفسنا بذاتية حضارية وخصوصية أو خصوصيات ثقافية متجددة وممتدة إلى الحضارات والثقافات الأخرى وتؤسس معها علاقات تواصلية وروابط ذات غايات إنسانية وأخلاقية وثقافية ومادية في حدود القيم العليا المشتركة بين بني البشر؟ حين أرقب السياسات الدولية الراهنة التي تخططها أجهزة الحضارة الغالبة وقواها، وحين أتنقل بين «المواطن العالمية» وأخبر «على الطبيعة» النظرة الجديدة إلى صورنا وسحننا وهوياتنا، لا أملك إلا أن أقول إن «المواطن العالمي» عابر الحدود والقارات ومالك الحقوق والامتيازات هو ابن الحضارة الغالبة فقط.. وأن على الآخرين - ونحن بعضهم - أن يبذلوا جهوداً خارقة من أجل إصلاح الخرق والعطب وإعادة البناء الذاتي، الوطني، والقومي، والحضاري.

ثم أسأل: ما هي القضايا التي تستنهض الفيلسوف العربي اليوم لأن يخصصها بالعناية والنظر والتفكير الفلسفي، وأن تمثل عنده هواجس حقيقية تتطلب تصميم استراتيجيات نظر وفعل، الآن وفي الغد المنظور؟

لست أشك في أن المقاربة المنهجية تظل شرطاً أول لهذه الفاعلية، إذ يتعذر الخوض في أية مسألة جوهريّة بمقاربات عشوائية. أثار المرحوم الجابري المسألة في تمييزه الإبستمولوجي بين نظم البيان والعرفان والبرهان، واختار المقاربة البرهانية، أي العقلانية. لا حرج. فالعقلانية، في أغلب الظن، مطلب الجميع. لكننا نعلم اليوم حق العلم أن دماغنا ينطوي على قطاعين أو طبقتين: إحداهما توافق هذا الجانب، أي العقل

المعرفي، وثانيتها: توافق عقلاً آخر، هو العقل الوجداني، الذي هو مبدأ المشاعر والعواطف والانفعالات والحاجات الحيوية والوجدانية والجمالية، وجملة ما يتعلق بوجودنا الحيوي والروحي والحاجي في العالم. فوجب أن يحسب لهذا كله ألف حساب.

ما هي أبرز القضايا الزمنية الجوهرية التي تتلبس وجودنا وتطلب منا أن نخصصها بالعناية والاهتمام الفلسفيين؟ إنها قبل كل شيء قضايا عاجلة ذات طابع عملي، وهي تنتمي بالدرجة الأولى، في اعتقادي، إلى حقلي القيم والفلسفة الاجتماعية - السياسية. لست أدعي أن هذين الحقلين هما وحدهما اللذان ينطويان على هذا الضرب من القضايا، لكنني أعتقد أن وجودنا العربي في المرحلة التاريخية التي نجتازها اليوم محكوم إلى مدى بعيد بمسائل هذين الحقلين. وذلك بطبيعة الحال في الوجه الذي هو ذو شأن بالفلسفة والفلاسفة. فقد خرقت الثقافة الكونية التي تحملها أدوات الاتصال المتقدمة كامل أجوائنا، وأحدثت فوضى عميقة في القيم، وما عاد من الممكن تبين طبيعة القيم التي تحكم أفعالنا، ولا ما هو سُلَم القيم الذي يتعين علينا طلبه ونشدانه وعرضه على الأجيال الآتية. وهنا لا بد للفلسفة أن تتدخل وتعيد وضع الأمور في نصابها.

من وجه آخر، ثمة حشد من القضايا الاجتماعية والسياسية، الوطنية والقومية، المحلية والكونية، التي تتطلب النظر والتفكير الفلسفيين. وأنا أعد من هذه القضايا، على سبيل المثال لا الحصر، مسائل الأقول الحضاري، والصراع والسلم والحرب والعنف، والمسألة النسوية، والراдикаلية الدينية، ومشكل التربية، والطائفية والمذهبية والقبلية، وفلسفة الدين، والثقافة المحلية والثقافة الكونية... إلخ.

هذه القضايا، وقضايا مشخصة كثيرة غيرها، يمكن مقاربتها من منظورات ممتدة الجذور في العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنها، بكل تأكيد، تحتاج إلى أنظار فلسفية، ولا يجوز أن يترك القول فيها لرجال السياسة الانتهازيين أو للكتاب غير المتخصصين أو لنجوم الإعلام والبرامج السجالية الغوغائية التي تطبق في سفاهتها الآفاق، أو للخبراء المستوردين من المنظمات غير البريئة المشتقة من الحضارة الغالبة. الفلاسفة العرب هم الأجدر والأحق بأن ينهضوا للنظر فيها بالتحليل

والنقد والاقتراح والبناء. والفلاسفة العرب، كلٌ في قطاعه المعرفي والاختباري الخاص، مدعوون لأن يتواجهوا إلى هذه القضايا ولأن ينشغلوا بها. هي رسالة، نحن مدعوون لأن نقدمها على أية رسالة أخرى. وهي أكثر جوهرية وخطورة من توجهنا إلى صرف أعمالنا ومنجزاتنا في المنتجات الفلسفية والثقافية التي تنتمي إلى فضاءات حضارية وثقافية أخرى، أبنائها أقدر منا على النهوض بها. وذلك بكل تأكيد لا يعني أنّ نقلها والتعريف بها ومناقشتها والإفادة منها أمور ينبغي أن تنبذ. إن ما أعنيه على وجه التحديد هو توجيه أعمالنا الإبداعية والفكرية والفلسفية إلى قضايانا الجوهرية الضاغطة، والعدول عن هدر طاقاتنا في المكرور من القول والبحث وفي ما لا ينفعنا إلا قليلاً أو في ما لا ينتفع فيه الآخرون ولا يابھون به.

نحن لا نريد ولا نستطيع أن نجعل من ملوكنا فلاسفة أو من فلاسفتنا ملوكاً، لكننا قادرون، إن نحن عقدنا العزم على الاعتماد على أنفسنا وعلى ما لدينا من كفايات عظيمة، على أن نسهم إسهاماً حقيقياً في تشكيل وعي ذاتي وطني مستقل، وفي الإجهاز على الصور المشوهة الطاردة التي ألحقت بنا في هذا العقود البائسة الأخيرة، ومن ثمّ الإعداد لحضور ذاتي ذي معنى، وفاعل في التاريخ الحاضر وفي المستقبل المنظور، وإذا نحن لم نفعل ذلك فإننا سنكون قد أبرمنا ما أسماه نيتشه «تسوية مع العبودية».

(٦)

معركة

الكراهية والموت والحب

تُزهِى الديانات كلها، الوحية المتزلة والوضعية، بإرسال القول إن غايتها الجوهرية تكمن في إقامة بنیان السعادة والعدل والرحمة والمحبة.. وبكلمة الخير.. للناس أجمعين. لكنها، في تجسّداتها الزمنية وتجاربها المشخصة، بأهلها، تنجح إلى إنفاذ مضادات هذه القيم، وتشخص بما هي إحدى العلل الأساسية التي ينبع منها الاختلاف والشقاق والنفور والافتتال. ومبدأ الحال بيّن، وهو أن المؤمنين - الحقيقيين منهم والزائفين - بشر لا ملائكة، أي إن رغباتهم وأهواءهم ومنافعهم وأحوالهم وأوضاعهم تجور على الغايات النبيلة وتخون المقاصد المعلنة لمنطوق دياناتهم، وأنهم، مثلما عصى آدم «كلمة» ربه، «مستعدون» أيضاً لعصيان كلامه. وكل القرائن تشي بأن حالة «الطبع» أو «الطبيعة» تكذب دعاوى جان جاك روسو في حقيقة الطبيعة وأن رؤية ابن خلدون وإيمانويل كانط أقرب إلى فهم هذه الطبيعة التي جاءت الديانات لتصلح من عطبها.

أوجه نظري في مبدأ هذا القول إلى هذا المعنى، لا لأن وقائع التاريخ الديني الإنساني التي جرت في الأزمنة الخالية تصدقه، ولكن لأننا نحن أبناء هذا الزمن نعلق بكامل حضورنا فيه ونشكو مر الشكوى من استبداده بوجودنا ومن محاصرته لسعادتنا وآمالنا وطموحاتنا.

لا تَنفُكْ أذرع «الثقافة الكونية» (The Global Culture) عن إنفاذ سياسات تشيع في المخيال الفردي والجمعي في كل مكان صورة مبتدعة للعالم تحتل فيها مفاهيم الحرية واقتصاد السوق والإرهاب والعنف والجنوسة والتعددية الثقافية.. وبكلمة: مسائل العولمة ومتعلقاتها، كل المشهد الوجودي المعاصر، حيث تستبد وتحكم ثلاثة حقول أساسية: السياسي، والديني،

والاقتصاديّ، ويغيب حقل مركزي، هو الحقل «الإنساني»، حقل التواصل، والعلاقات الإنسانية البين - ذاتية. بكل تأكيد، تنبه بعض الفلاسفة إلى هذا الحقل - وما من أحد منا إلا ويعرف يورغن هابرماس وهانس يوناس - لكن الوجوه المتعلقة بهذا الحقل لم تُسبر جميعها.

وحين يتعلق الأمر بنا «هنا.. الآن»، يقضي الواجب ويحتم أن نقف عند بعضها، خصوصاً عند تلك التي تشخص منها اليوم، في حياتنا في صور مريبة، قاسية، كارثية.

في المسرح الإنساني العام وفي خضم الوقائع والأحداث التي جرت وتجري منذ مطلع هذا القرن، تصدنا ثلاثة فواعل أساسية: العنف، واللامبالاة، والكراهية؛ ثلاثة مفاهيم وقائعية، متراكبة، «متضافرة». واحد منها هذا الأخير الكراهية، يمد جذوره في جملة الوقائع والأحوال والفواعل في امتداداته العملية، وحين يتعلق الأمر باعتبار الأحوال الإنسانية الشقية البائسة لا يقل هذا الفاعل قسوة عن قرينه وعن أشد أشكال العنف. قد تبدو اللامبالاة، أو عدم الاكتراث، موقفاً أو حالة حيادية، آمنة، خارج السياق، لكنها في حقيقة الأمر ليست كذلك، إنها شكل من أشكال «الكراهية المستقيلة»، مثلما أن العنف شكل من أشكال الكراهية الجموح الهجوم.

في إحدى روائعه الوجدانية، يشدو جليبر بيكو شدواً أستدعي منه:

«دَعْنِي أَقُلْ لَكَ

دعني أقل لك وأعد قول ما تعرفه

ما يَدمر العالم؛ إنها

اللامبالاة

حتى الطفولة

قضت عليها وأفسدتها

رجل يسير (في الطريق)

رجل يمشي، يقع (على الأرض)، يقضي (يموت) في الشارع

لا أحد يلتفت إليه

اللامبالاة

اللامبالاة

تقتلك بضربات صغيرة

اللامبالاة

أنت الحمل هي الذئب

اللامبالاة

قليل من الكراهية قليل من الحب

لكن شيء ما

...

اللامبالاة قبل أن نموت جميعاً

بسبب اللامبالاة

أريد أن أراها مصلوبة»

والحقيقة أنها تستحق الصلب لأنها تقتل، ولأنها باتت تستبد بأغلبية بني حواء وآدم، ولأنه نادر ذلك المشهد الذي تحتفل فيه عروس شابة بعقد قرانها في غرفة المستشفى حيث يتمدد أبوها على فراش القضاء يصارع الموت الوحشي ويلفظ النزع الأخير!.

أما العنف، وعلى الرغم من أنه قد يكون ثمرة من ثمار المخطط الأولي الأسكيما وللبرمجة الوجدانية للشخص العنيف، فإنه ينطوي في جذوره العميقة المؤسسة على الكراهية.

في وضعنا المعيش المباشر، أسوق، من بين أمثلة لا عد لها ولا حصر، مثالين للعنف الأقصى الذي تتمرس الكراهية في نواته الجوهرية، ويتجسد، على الرغم من فظاعته، في ما أدعوه «الموت العادي»، مستلهماً في هذا الاستخدام، مع الفارق، حنة أرندت في دراستها لـ «الحالة أيخمان»، وما أسمته «عادية» أو «تفاهة الشر» «la banalité du mal»:

الأول: ما نشهده في هذا الزمن من جنوح التنظيمات السياسية الثورية الممتدة في الفاعل الديني، إلى النهج القتالي المستند إلى إيديولوجيا دينية

تختار في فعلها أقصى الأشكال الصادمة المرعبة من القتل: الذبح وقطع الرأس والتمثيل بالأجساد، أو تكبيل الأسرى وإطلاق النار على رؤوسهم وأجسادهم مقروناً بـ «تكبيرة الإعدام» وبركة من الدم! وبالطبع من دون أي اكتراث بحالة المقتول ومتعلقاته الإنسانية، بلا رحمة، مثلما تردد العبارة المتداولة المبدولة: «بدم بارد»، بلا مشاعر، أي بشكل «عادي»، تافه.. بكلبية (cynisme) فاجرة.. لا أخلاقية! ليقول لي من يستطيع القول: كيف يصف.. وكيف يتمثل مشهد طفل يحمل بين يديه رأس إنسان مقطوعاً... ويتجول به مستمتعاً؟!

يخطئ خطأ بالغاً من يعتقد أن الأسلوب مبتدع مستحدث، لأن شهادة التاريخ في الغزوات والفتوحات والفتن والحروب تسوق ذلك أيضاً، ولأن أعتى الدعاة الذين هم على شاكلة عبد الله عزام ووجدي غنيم لا تحمل لغتهم وإشاراتهم ورموزهم شيئاً غير هذا. ونخطئ أيضاً إن اعتقدنا أننا في قبالة بدعة من بدع فريق بعينه من فرق «المصلين» أو المؤمنين المسلمين أو غير المسلمين، لأنها ماثلة في كل مكان وفي كل زمان.

الثاني: ما شهدناه في الحملة الإسرائيلية المسعورة على قطاع غزة من فلسطين المحتلة، وعلى مدينة غزة وأهلها. ولا أقول على «منظمة حماس».. لأن كل القرائن والوقائع تدل، عندي، على أن «حماس» ليست هي الهدف الحقيقي والأقصى - لأن وجود هذه المنظمة وبقائها مطلبان إسرائيليان استراتيجيان لتعزيز وتجذير الافتراق والعجز والإخفاق الفلسطيني.. - لقد كانت القصة تدمير البنية النفسية والاجتماعية المادية لقطاع جوهري من قطاعات الشعب الفلسطيني، وتوطين مبدأ «الردع» و«عصاب الخوف» والإحباط لدى الأجيال القادمة التي تنتمي اليوم إلى قطاع الطفولة والشباب.. إن التأمل المدقق في ما جرى يبين إبانة صارخة عن أن القتل الذي طال أكثر من ألفي مدني - أقول مدني.. ولا أقول مقاتل أو مقاوم - وعشرات الآلاف من الإصابات المدنية أيضاً، والنهج الشرير الذي تمت به عمليات الإبادة والتدمير الصارمة المرعبة، يفضح كل أعراض وخصائص «الكراهية» التي تؤتي أكلها بـ «فعل عادي»، تافه، وبقسوة خارقة ولا مبالاة لا أخلاقية شريرة.

كررت أكثر من مرة هذه الكلمة: الكراهية، فما هي هذه الكراهية، التي

هي، كاللامبالاة، وكالعنف، تدمر العالم وتلغي إنسانية الإنسان وترده إلى الحالة الوحشية، حالة «ما قبل الثقافة»؟.

يساعدني هنا في تجلية المعنى ثلة من الفلاسفة والمحللين - أعني المحللين النفسيين - الذين عنوا بهذا «المرض»، لأنه بكل تأكيد مرض، وليس مجرد صعوبة من صعوبات النفس.

المقاربة الأولية، الساذجة، تقول لنا إنها عداء شديد، وفور قوي، وبغض عميق في قبالة شخص ما أو شيء ما، لكن التدقيق، عند «جوزيه أورتيغا إي غاسيه» يوجه إلى أنها تعني أن نقتل «بالقوة»، بالمعنى الأرسطي، أي ضمناً أو افتراضياً. أن ندمر عمداً وقصداً وأن نلغي الحق في الحياة، أن نبغض أو أن نكره أحداً، معناه، أن الغيظ يملكنا لمجرد وجوده، وأنا نريد اختفائه أو محوه الجذري.

الكراهية تفرز نسغاً مسموماً، هي اغتيال، لكنه ليس اغتيالاً قوياً مباشراً، إنه اغتيال مستمر، دائم يجري من دون انقطاع، مثلما تقول الأغنية، وإخراج له من لوح الوجود (دراسة في الحب).

وتتفق المحللة «ماري كلود دوفور» معه، إذ تعتبر أن الكراهية قسوة مدمرة عن عمد وقصد، وأنها سلاح رئيس للإفناء، وهي تميز بين «العدوانية» التي هي عرض حياتي انفعالي مزاجي، والكراهية التي هي قوة تطلب تجريد الكائن من ذاتيته وشخصانيته، وتتخذ أشكالاً اجتماعية مختلفة، ترفض الجديد، تتجه إلى الماضي، تطلب الإعادة والتكرار وتجرد المكروه من ذاتيته.

ويؤكد «بيير دولونيه» التحليل نفسه، إذ يقول: الذي يكره ينكر كل وجود لموضوع كراهيته، حتى إنه يحيله إلى قدر ضئيل من الوجود، وإذا لم يجد ذلك كافياً، يقتله. إنه لا يريد أن يعرف عن وجود الآخر شيئاً؛ الكراهية نفى للشخص وقصد إلى تحطيم الآخر بمهاجمته في وجوده وفي إنسانيته. وفي تفسيره للكراهية يذهب «توماسيلا» إلى أنها ترتد إلى «استيهام» (فانتاسم) اجتماعي، من حيث هي محرك قوي في دينامية النجاح الاجتماعي والمنافسة والسلطة، سواء أعلق الأمر بحقل المشاريع الاقتصادية أم بممارسات الحركات والمؤسسات الدينية أم بتخطيطات الأحزاب السياسية أو بالعلاقات

البين ذاتية الإنسانية.. إنها تطلب الظفر والإقصاء والسيادة وتنطوي على اتهام الآخر عند تبلورها وتشخصها وإزاحته وإلغائه بالقول وبالفعل: أنا أعلم من أنت؟ أنا أقول إنك لا تساوي شيئاً؛ أنت لا تساوي شيئاً! الخطاب الكاره يقتل؛ إنه ليس مجرد قول وخطاب؛ إنه فعل مدمر.

تفرض الكراهية نفسها بصورة خفية، مستترة لا يمكن ملاحظتها إلا بدءاً من تأثير ما تقصد إليه من النفس، في شكل مشاعر وصور تتبلور في أعماق النفس، كالشعور بالبرد وبالتحجر والجمود، مثلما هي الحال في الحلم. الكراهية، بما هي عالم نفي الذات، تلغي كل ما يعبر عن هذه الذات، تنفي ما يظهر عنها: العاطفة، وتحول دون تجلي مزاياها: الحركة، النشاط، الحرارة، والحرية (دولوز، تكوين الوجود). وهي لا تقبض على الحقيقة، إنها تُزئرها، تحاصرهما وتحصرهما في باطن فكرة جامدة، حيث لا شيء يقبل التغيير والتحول، حيث كل شيء ساكن على الدوام. الكاره يسبح في عالم اليقينيات والمطلقات. وبهذا المعنى يمكن تعريف الكراهية بأنها النفي الراديكالي للشخص، وبأنها ترتد إلى القصد في تدمير الآخر، بمهاجمته في وجوده وفي إنسانيته. لكن لنحذر دوماً التعميم. ففي حالة «الحب والكراهية» لا شك في أن الكراهية إخفاق في الحب لكنها ليست النقيض العضوي المباشر له، إنها بالمعنى المنطقي ضد من أضداده، ونحن حين نخفق في الحب، يمكن أن نكره - حتى القتل - لكن يمكن أيضاً في الأغلب من الأحوال أن نلوذ بمرارة الإخفاق وأن نكتفي بالحزن أو بالاكتئاب.

في المثاليين الدالين اللذين سقتهما تتجسد الكراهية في أقصى أشكالها، وفي المثاليين ذاتيهما تقترن الكراهية بشكل أو بآخر بالدين. في الحالة الأولى تسوغ التنظيمات الدينية - السياسية المتصلبة العنيفة فعلها بدين الإسلام نفسه وبأمر الحاكمية الإلهية وأحكام الشريعة واستعادة نظام الخلافة وقيادة العالم، وهي تختار لإنفاذ هذه الغايات أشد وأقصى أشكال الصراع التي عرفتها التجربة الإسلامية وينطق بها ظاهر النصوص الدينية. أي إن دين الإسلام يبعث من جديد مدججاً بآيات «مرحلة الصراع» ومحمولاً في صورة العنف والكراهية وقد نبذت منه آيات الرحمة والحرية والعدل والكرامة الإنسانية. وفي الحالة الثانية تستبد فكرة «يهودية الدولة» - المستترة - وإنكار حقوق الآخرين، وتدفع الكراهية للآخر وعدم الاعتراف بحقه في الوجود إلى حدود

التدمير المروع، ويمارس أبناء «المحرقة» وأحفادها الكراهية نفسها، والشر نفسه اللذين مارستهما النازية، في أولئك البؤساء. كل ذلك جرى ببرود وبدماء جامدة وبشكل «عادي»، فبدت أجساد الأطفال والرجال والنساء الممزقة الدامية، وبدت البيوت والمدارس والمساجد المدمرة أشياء عادية، تقتربها قوى الكراهية بشكل عادي.. ويمحي الفرق محوياً تاماً بين الضباط الذين ينفذون الأوامر وبين «إيخمان» الذي كان هو أيضاً ينفذ الأوامر.

لا يدخل في قصدي هنا، إذ أنهي هذا القول، أن أبحث عما يمكن أن يجد له طريقاً سالكة إلى عقول ورثة الديانة الموسوية وأفئدتهم بحيث يوجههم وجهة العدالة والإنصاف والحق ويغدّلهم عن سياسات الكراهية والجور، مثلما أنه لا يدخل في قصدي أن أفرض في أمر الكراهية عند أتباع أي معتقد آخر، كالبوديين مثلاً، الذين تريد الشهرة الزائفة أن تجعل منهم أمثلة ناصعة للسلم العالمي. لكن ذلك يهمني بقدر أعظم حين يتعلق الأمر بدين الإسلام الذي نتقلب في أعطافه والذي تم تشويهه تشويهاً كاملاً فبات ديناً طارداً قاسياً مبغضاً كارهاً، مكروهاً، قد علقت به صور القتل والذبح والإعدام والسبي والاسترقاق والسطو والاعتصاب وإكراه غير المسلمين على ترك دياناتهم أو القتل.

أعلم حق العلم أن الذين يقتربون هذه الفعال باسم هذا الدين يتعللون بظاهر نصوص دينية وبروايات تُروى ذات اليمين وذات الشمال، وبوقائع تاريخية من «الغزوات» أو من «الفتوحات». وأعلم كذلك أن التنظيمات الدينية الحالية المزعومة المتقلبة «الكارهة» لم تنجم «عفواً» وبالمصادفة، فالتخطيط «الخارجي» المنظم والنفاق المحكم باديان للعيان ولكل ذي بصيرة، والصلات الوثيقة التي تربط هذه الجماعات والتنظيمات المهيمنة والتفكيك لا يخطئها النظر. ليس هنا موضع إرسال القول في هذا الوجه من المشكل، والقضية ليست هنا؛ القضية في مكان آخر، في هذه الكراهية التي تحنط اليوم النفس التي تزعم أنها تأتمر بأوامر الدين في مطلق اللامبالاة بإزاء قتل النفس وتدمير الكرامة الإنسانية في البدن، وغياب الاحترام الكامل له وللطبيعة الإنسانية والاستهانة بالموت، وفي احتقار «الوجود» الذي رجحه الخالق على العدم وقدمه عليه، حين أجرى فعل الخلق وكرم الإنسان، أي كرم الحياة، وجعل التعارف والمحبة والسعادة والخير مسوغات وغايات قصوى

لها. وهي - أي القضية - أيضاً، في مدى الحاجة إلى بذل الوسع في قهر النزعات الشريرة العنيفة المتأصلة في أعماق الإنسان، وفي «ذم الطبع» وكبح جموح العنف البدائي في قبالة المختلف المثير للنفور أو البغض أو الكراهية. كيف نقنع «الكاره» بأن إنسانيته المصوغة بيد الخالق تفرض عليه ألا يفعل ما كان يفعله أحدهم، الذي كان يشيح بنظره ويغمض عينيه لدى ملاقاته لمن يخالفه المعتقد في الطريق، أو أن يتحول إلى الطرف الآخر من الطريق حين يلتقي المختلف، حتى لا يكون بينهما تعارف أو تلاقٍ؟

ويظل المشكل الحق ماثلاً في هذا السؤال: كيف يتأتى لنا أن نتبين في حدود الدين والتدين المقاصد الإلهية الحقة أو النهائية؟ وكيف نستطيع أن نعيد اكتشاف مقامات - أقول مقامات لا أحوال - الرحمة والمحبة والعدل والمعنى والأمل، وأن نجعلها مبادئ مؤسسة لتحرير الإنسان من استيهامات وغلائل الوهم ومن برائن البهيمية المغروزة في الطبيعة الإنسانية، وغايات سامية لوجود يستحق أن نحيا من أجله، ولموت نرضى به، موت نبيل، موت «غير عادي»؟!

في فضاء العنوان العام الذي رسمته لهذا القول، وفي قبالة العقابيل والإحراجات المعرفية التي تثيرها أحوال العنف واللامبالاة والكراهية التي تسوّغ نفسها بالدين، يبدو أن السلاح الوحيد الذي يملك المفكر استخدامه لرد الأمور إلى حدود العدل والرحمة والسداد، هو في الدفاع عن «تاريخية» النصوص والوقائع التي تساق لتأسيس أشكال العنف والكراهية ودواعيها، وفي «النضال» من أجل تعزيز وإشاعة قراءة تأويلية لهذه المعطيات، قراءة تأذن بتحرير الدين من شبهة تأصيل وتعزيز النوازع السالبة والأهواء الشريرة في الطبيعة الإنسانية.

الفصل الرابع

أُولِيَّةُ القيم.. والعدل

لم أكف، ولن أكف، عن تكرار الزعم أن المشكل الأعظم الذي يحكم تلايب الاجتماع العربي المعاصر ومفاصله يقع على وجه التحديد في شبكة القيم. ولقد نهضت مرات عدة في وجه الأطروحة التي زعم أصحابها من الضاريين في «العقلانية المسرفة» أن المسألة كلها تكمن في «العقل العربي»، وأن حلها يتمثل في تفرّد العقل وفي تنصيبه إماماً في كل شيء، وأن ذلك، بالطبع، لن يتحقق إلا بعد المرور بـ «نقد» هذا العقل، الذي أطبق نقاده على أنه عقل خرافي، أو يانني، أو «سابق للمنطق»، أو ضارب في «الهرمسية»... إلى آخر ذلك من السمات المرذولة التي تهبط بطبيعة هذا العقل وبقيمته في أداء دور إيجابي في النهضة العربية. وقد كان موقفني وما زال أن هذه الرؤية، على الرغم من الأساس الواقعي السديد لها، تظل قاصرة عن الإحاطة بمجمل المشكل، لأن ثمة وجهاً آخر، بنوياً، لهذا المشكل يكمن في الخلل العميق الذي يتلبس «الفعل»، أي القيم، أي منظومة القيم الفاعلة السائدة وهيكلية «السلم» الذي يحكم هذه القيم ويضبطها. فذلك وجه شاهد في جملة الأفعال التي تصدر عنا في حياتنا اليومية. الظاهرة ليست جديدة بكل تأكيد. ومن يُلقي النظر إلى وقائع الحياة الأخلاقية العربية أمس واليوم يشهد بجلاء الخلل الأخلاقي في هذه الحياة. لاحظ ذلك الفلاسفة العرب قديماً. وضع أبو بكر الرازي كتابه (الطب الروحاني) لإصلاح الأخلاق والنفوس. وتنبّه يحيى بن عدي إلى المشكل نفسه في (تهذيب الأخلاق)، وتابعهما مسكويه في (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق). تمّ في أعمال هؤلاء، وغيرهم، فضح أخلاق: العُجب، والكذب، والحسد، والنفاق، والظلم، وطلب الجاه والمناصب الدنيوية... فضلاً عن «أمراض النفس» وآلامها، كالحزن، والخوف من الموت، والغم، وغيرها. لم تنقلب الأمور في الأزمنة

الحديث، إذ هي تسوء وتسوء، وتتجه، بـ «فضل» ظفر الرأسمالية والنفعية والفردانية والعولمة، إلى مزيد من فساد القيم وانتشار مضادات «الفضيلة» وفق المصطلح القديم، مصطلح أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة العرب والإسلام.

بكل تأكيد، يقول الدعاة والوعاظ وأئمة المساجد المسلمون ورجال الدين المسيحي وغيره، إن المسألة كامنة في هجر الدين والأخلاق التي دعت إليها ديانات التوحيد. والوعظ الديني والتربية الدينية يؤكدان أن الأخلاق هي على وجه التحديد القيم الدينية والأخلاق الدينية، ولا شيء سواها.

لكن الحقيقة هي أن الإنسان، بإطلاق، مفطور على ثلة من القيم التي يذهب كثير من الفلاسفة والمفكرين والعلماء أيضاً إلى الاعتقاد بأنها مغروسة، أو مغروزة، في الطبيعة الإنسانية، وحين جاءت الديانات عززت هذه الأخلاق وأضافت إليها قيماً جديدة. لكن التقليد الذاهب إلى التمييز بين الأسس الدينية والأسس الفلسفية أو العقلية، «الطبيعية»، للقيم الأخلاقية ظل قائماً، لأن الثابت هو أن الناس ليسوا جميعاً مؤمنين. لكن ذلك لا يعني أن غير المؤمنين هم بلا أخلاق، ذلك بكل تأكيد أمرٌ غير سديد وغير واقعي، لأن للقيم الطبيعية، أو «الإنسانية»، حضوراً ملموساً في كل مكان، إلى جانب القيم الدينية التي يشدد عليها هذا الدين أو ذاك. وليس يخفى أن لكل نمط من هذه القيم أساسها المقوم أو المسوّغ، فالقيم الطبيعية، أو «الإنسانية» ذات أسس صريحة: العقل، أو الفطرة، أو الضمير، أو المجتمع... أو غير ذلك.

أما القيم الدينية فترجع إلى الأساس الذي تقوم عليه الديانة، أي أولاً وآخرها إلى الوحي.

قد تتضارب أو تتضاد أو تتباين القيم الدينية - في هذه الديانة أو تلك - والقيم «الإنسانية» الطبيعية أو الفلسفية، لكنها يمكن أيضاً أن تتوافق بهذا القدر أو ذاك. وقد كان لي قول في هذه المسألة، غير متداول، أرى أن أسوقه هنا، لأهميته، ولأن هذا موضعه. قلت:

«في محاورة (أوطيفرون Euthyphron) لأفلاطون، يلتقي سقراط بأوطيفرون في دار القضاء، فيسأله عن السبب الذي من أجله هو، مثله، آتٍ إلى هذا المكان، فيجيبه بأن غرضه إقامة دعوى «الفجور» في حق أبيه

- الطاعن في السن - الذي اقترف جريمة قتل غلام عنده. تستبد بسقراط الدهشة ويطلب من أوطيفرون تفسيراً لما هو مُقَدِّمٌ عليه، فيقول إنه يفعل ذلك استجابة لأمر «التقوى» أو «المقدّس» - ويكون بينهما، على وجه الخصوص، هذا الحوار:

- سقراط: ما قولنا في التقى، يا عزيزي أوطيفرون، ألا تحبه الآلهة جميعاً؟

- أوطيفرون: بكل تأكيد.

- سقراط: وهل هي تحبه لأنه تقى أم لسبب آخر؟

- أوطيفرون: إنها تحبه لسبب واحد، هو أنه تقى.

- سقراط: فهي إذاً تحبه لأنه تقى، لكنه ليس تقياً لأنها تحبه!

ويستمر الحوار وينصرم من دون أن يفضي إلى نتيجة قاطعة.

تَحوّل هذا الحوار في تاريخ الفكر الفلسفي والديني إلى ما سمي (إخراج أوطيفرون)، وترددت أصداؤه لدى توما الأكويني وكانط وبرتراند راسل وهابرماس وكثيرين آخرين. وفي الإسلام أيضاً تقابل عنده «النقليون» من (أصحاب الحديث) و(الشاعرة) من طرف و«العقليون» من المعتزلة من طرف. وصيغ «الإخراج» في هذه الأوساط جميعاً على النحو التالي:

هل يكون فعلٌ ما خيراً أو حسناً لأن الله يأمر به؟

أم أن الله يأمر به لأنه خيرٌ أو حسنٌ في ذاته؟

ويتعلق بهذا السؤال إخراج آخر:

هل يمكن أن يكون الفعل الفاجر تقياً/ أو الفعل القبيح حسناً/ إذا أخبر الله بذلك؟ أو أن يكون الفعل الحسن قبيحاً إن أخبر الله بذلك؟

وبتعبير آخر:

ما الذي يؤسس القول إن هذه القيمة الأخلاقية خيرٌ أو شرٌ؟ العقل (الإنساني)، أم الدين (أو الله)؟

تثور المسألة اليوم أيضاً، في فكرنا العربي والإسلامي، وفي الفكر الغربي أيضاً. وتشخص في أمرها رؤيتان متقابلتان مترافعتان:

الأولى: الرؤية التي تنسب نفسها إلى العقل والعقلانية وتؤسس الأخلاق على العقل، وتجعله مسوغاً للإلزام الأخلاقي الكوني.

والثانية: الرؤية التي تجعل الدين أو الوحي أساساً للأخلاق، ومسوغاً للإلزام الأخلاقي عند المؤمنين.

ويلحق بهذين الوجهين من النظر تقرير مطابقة الأخلاق للدين عند فريق، وتقرير «التمايز» والتقابل التام بين الاثنين عند فريق آخر.

سأنحصر في مراجعة المشكل في حدود هاجسنا العربي والإسلامي، لكنني لن أتجاهل ما يتعلق به عند فلاسفة الغرب المحدثين، وسأكتفي من مفكرينا بممثلين دائنين، أحدهما يدافع عن الأساس العقلاني للأخلاق، والآخر يدافع عن الأساس الديني له: عادل ضاهر، وطه عبد الرحمن. ثم أقول قولتي. لكنني قبل ذلك، ومن أجل استكمال المشهد، سأقول إن هاتين الرؤيتين في شأن الأساس الذي تستند إليه القيم الأخلاقية لا تستنفدان جميع المواقف المتعلقة بالمسألة، لأن ثمة وجوهاً أخرى من النظر تشخص في مواقف أخرى لا تشتق الأخلاق من العقل، ولا تشتقها من الدين، وإنما تردّها إلى منابع أخرى، إما طبيعية، وإما ذاتية. ذاتية كالإرادة والرغبة والشهوة؛ أو طبيعية كتلك التي تدافع عنها الفلسفة الطبيعية الواقعية، التي يذهب الآخذون بها إلى أن القيم الأخلاقية محايدة أصلاً للوجود، قائمة فيه بالطبع أو بالطبيعة، وفي اصطلاح بعضهم: مغروزة في الوجود. وليس يبعد عن هذه النظرة مذهب القائلين، وفق رؤية دينية، بـ «الفطرة»، أو بـ «حال الطبيعة»، وفق فلسفة إنسانية رومانسية كتلك التي عبر عنها جان جاك روسو. وكذلك يمكن أن يلحق بهذه الأفهام نظرة الفلاسفة القائلين بـ «الحس الأخلاقي»، الوجداني، الطبيعي، الذي يتكلم عليه، على وجه الخصوص، ديفيد هيوم، الذي يميز بين الأحكام الوجودية والأحكام المعيارية، ويربط النظر إلى العقل بهذا التمييز، إذ يؤكد أن العقل يُعنى بما هو كائن لا بما يجب أن يكون، وما يجب أن يكون هو حقل «مملكة الغايات» أي الأخلاق، أما العقل فإنه يقرر الوسائل لا الغايات، أي أنه ينحصر في الكشف عن

الوسائل الجديرة بتحقيق الغايات التي تتعلق موضوعاتها بالإرادة على وجه التحديد، فضلاً عن أنه لا يملك القوة الدافعة إلى الفعل. ومحصل ذلك أن الحكم الخلقي لا يقوم على العقل، وأنه ليس للأحكام الأخلاقية أساس عقلائي (عادل ضاهر، الأخلاق والعقل، ٢٠).

لنرجع إلى الرؤيتين المركزيتين اللتين هما مثار النظر والجدل في أمر تأسيس الأحكام الأخلاقية: الرؤية العقلية، والرؤية الدينية.

في مقدمة ما يشخص للنظر، حين يتعلق الأمر بالمنظور العقلاني، هو أن نسأل عن معنى العقل. هذا أمر ضروري، لأن أصحاب هذا المذهب يشددون على قضية مركزية هي «أسبقية العقل على النقل»، ومن ثمّ الدفاع عن قضية اشتقاق الأحكام الأخلاقية من العقل وتقرير الإلزام الخلقي بالرد إلى العقل.

ليس سراً أن مفهوم العقل مفهوم غامض، مشكل، لا اتفاق حوله ولا إجماع، وما زال الخلاف والاختلاف قائمين في الغرب نفسه حول معنى العقل، وحول ما إذا كان العقل ملكة نظرية إدراكية فحسب، أم أن له وظيفة معيارية. ومعلوم اليوم في إطار مرحلة (ما بعد الحداثة) التي يمر بها الغرب أن «السرديات الكبرى» - كالتقدم والعقل والعلم... - قد أصيبت في الصميم واشتد التخلي والعزوف عنها. وأطروحة «أولية العقل» التي أخذ بها مفكرو عصر التنوير وكانت تمثل بداهة من بداهات ذلك العصر والقرون التي تلت، هي الآن موضع مراجعة نقدية جذرية لدى مفكرين كجاك دريدا وريتشارد رورتي، وجملة فلاسفة التأويل، فضلاً عن الفلاسفة الوجوديين.

لكن ما هو المفهوم الكلاسيكي، أو التقليدي للعقل، خصوصاً ذاك الذي نجده عند «العقلانيين الكلاسيكيين»:

أرسطو قديماً، وديكارت حديثاً.

أما العقل عند أرسطو فهو قوة في النفس الإنسانية مُجَرَّدة ومُجَرِّدة، مستعدة لقبول صور المعقولات من الموجودات الحسية وتحويلها من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل هي موضوعات المعرفة، أي أنه قوة نظرية مُعَدَّة لإدراك ماهيات الموجودات وصورها، وقادرة على الاستنباط والمحكمة والمقايسة والتسوية والتحليل والتركيب والبرهان. لكنه لا

يتمتع بميزة الفاعلية، أو بأن يكون فعلاً من الأفعال الإنسانية، أو مبدأً لأحكام معيارية. وهذا يعني أن العقل يُعنى بما يكون لا بما يجب أو ينبغي، وأن وظيفته إدراكية معرفية على وجه التحديد.

ويتحرك الفكر الديكارتي في الأفق نفسه على وجه التقريب، إذ يرى ديكارت أن العقل ملكة تمكّن الإنسان من أن يدرك أو يعرف حقائق من نوع معين على نحو مباشر (غير استدلالي)، أي أنه ملكة استنباط لا ملكة استدلال، وأنه يستند ابتداءً إلى أداة في المعرفة المباشرة هي الحدس، منه تستنبط جملة المعارف الممكنة في العالم الخارجي أو في الوجود الذاتي. والذي يترتب على ذلك أن كل ما لا يمكن حدسه أو ما لا يمكن استنباطه مما نحدسه لا يمكن أن يكون ذا شأن عقلي.

والسؤال الكبير الذي يثور هنا هو التالي: هل العقل قوة فاعلة قادرة على دفع الإنسان إلى الفعل؟ أم أنه ليس كذلك؟ ويلحق بذلك: هل من وظائف العقل أن يقرر الغايات التي ينبغي تحقيقها في الحقل الأخلاقي العملي، أم أن وظيفته تنحصر في تقرير الوسائل المناسبة لتحقيق غايات اختيرت على أساس غير عقلي، كالإرادة أو الشهوة أو العاطفة أو المزاج الاجتماعي؟

يتفق القديس أوغسطين وتوما الأكويني وديفيد هيوم وعادل ضاهر وسواهم، على أن العقل النظري لا يملك القوة على الدفع إلى الفعل، أي إلى ممارسة الأفعال الأخلاقية، ويؤكدون أن العقل النظري ينحصر في المعرفة والإدراك والاستدلال فحسب. وذلك خلافاً لفلاسفة يتقدمهم سقراط القائل إن العلم بالفضيلة يقتضي بالضرورة العمل بها وممارستها. وبكلمة، مثلما يؤكد عادل ضاهر، المعارف والاعتقادات هي المادة الأساسية للعقل النظري؛ أما الغايات التي ينبغي تحقيقها في حقل العمل فتربط بعقل آخر قادر على تسويق وإنفاذ الأفعال الأخلاقية والاختيارات والقرارات والغايات والمقاصد. هذا العقل هو العقل العملي، الذي لا ينفصل فيه العقل عن الفعل (أولية العقل، ٣٤). ذلك أيضاً ما يذهب إليه طه عبد الرحمن، على الرغم من التضاد المذهبي بينه وبين عادل ضاهر، إذ هو صريح في القول إن العقل النظري لا يمكن فصله عن الفعل (سؤال الأخلاق، ٦٣)، هو يسلم بالعقلانية المجردة، أي النظرية الخالصة، لكنه

يؤكد أنها قاصرة، وأنه ينبغي تعزيزها بما يسميه «العقلانية المُسدَّدة». وهو يعرف العقل المُسدَّد بأنه «العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة» التي هي عنده المعاني الثابتة التي تنبني عليها تكاليف الدين. وعنده أن الخروج من العقلانية المجردة العارية من منافع المقاصد، والقاصرة، يتم بالتوسل بالقيم العملية؛ أي أن العقل العملي هو الذي يصبح أساساً للقيم الأخلاقية والأفعال الأخلاقية (نفسه، ٦٨ وما بعدها). وذلك على وجه التحديد، لكن على خلاف جوهرى في المذهب، هو ما عرف عن التقليد الكانطى وما شدد عليه عادل ضاهر.

لكن ما هو العقل العملي هذا؟

إنه عقل، أو قوة إدراكية قادرة على تسويغ الأفعال والاختيارات والمقاصد والغايات والقرارات، أي أنه عقل لا ينفصل عن الفعل، لأن العقلانية، وفق هذا المنظور، ليست مجرد عقلانية أداتية أو وسائلية، إذ هي تتجاوز التفكير في كيفية تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معينة؛ والذي يتميز بالعقلانية معني بتقرير الغايات مثلما هو معني بتقرير الوسائل. وتقرير الغايات ليس منبث الصفة عن الشروط البيولوجية وعن التنشئة الاجتماعية، إذ الحاصل الأخير للتنشئة الاجتماعية كائن عقلاني يرتبط النظري عنده بالعملي، أي العقلاني غير التقويمي بالعقلاني التقويمي، لذا لا يجوز تجريد العقل من الوظيفة المعيارية، أي الأخلاقية.

لكن هذا العقل عند عادل ضاهر ليس ذا علاقة عضوية بالدين، وإنما هو مرتبط، مثلما مر، بالشروط البيولوجية والشروط الاجتماعية التي تدفع إلى الفعل في المجال العملي. أما عند طه عبد الرحمن وأصحاب المنظور الديني فإن العقلانية - في صيغتها «المُسدَّدة»، لا في صيغتها المجردة - هي «خاصة الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة نافعة بوسائل معينة»، وفي صيغتها «المؤيدة» طاعة في العبادة واشتغال بالله وطاعة في المعاملة وتعامل مع الله، وهي «خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة»، في حدود الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها، بدوام «الاشتغال بالله والتغلغل فيه» (نفسه، ٧٥). ومع ذلك فإن ما يذهب إليه طه عبد الرحمن هنا لا يمكن أن يتسبب إلى أي مذهب عقلاني حقيقي، أعني أن

جميع «العقلانيين» الذين يتمسكون باستقلال العقل الإنساني لا يمكن أن يسلموا له برد العقل إلى الدين أو إلى الدين، لأن «العقلي» يظل «إنسانياً» في المقام الأول والنهائي، أما الديني فيظل إلهياً أولاً وآخرًا، وإحراج أوطيفرون يظل قائماً.

مُحَصَّل القول في هذه المسألة أن التصور الأرسطي والديكارتي الذي يجعل من العقل قوة إدراكية نظرية خالصة وظيفتها الأساسية «تعيين الحقائق الضرورية القبلية التي لا تحتاج إلى برهان ومن ثم استنباط ما يمكن استنباطه منها» هو عقل مجرد من أية وظيفة معيارية جوهرية، أي أنه لا يملك أن يكون أساساً تشتق منه الأحكام الخلقية، لأنه متعلق جوهرياً بما هو واقع لا بما هو مرغوب فيه أو مطلوب معيارياً، أي أنه يتعلق بالوجود لا بالوجود. أما العقل العملي أو التقويمي أو المعياري - أو الأخلاقي - فإنه قوة في الإنسان تتعلق قبل أي شيء آخر بالرغبة والإرادة والقرارات والأفعال القصدية التي هي دوافع ورغبات توجه الفاعل إلى الفعل، ولا تنفصل عن الشروط البيولوجية والاجتماعية التي توجه إلى الفعل وتحكم طبيعة الفعل الذي يوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، إذ تختلط في فضائه الأفعال التي يقتضيها الواجب والأفعال التي تتدخل فيها المصلحة الذاتية، وقد تتناقض مع ما يتطلبه الواجب. أي أن مجال العقل العملي هو مجال تتقابل فيه وتشابك وتتعارض وتتوافق: الرغبات والمنافع والواجبات والاعتبارات الفردية والاجتماعية.

في المشكل الذي نحن في قبالة، أعني الأساس العقلي للأخلاق والأساس الديني للأخلاق، وفي ضوء هذا التمايز بين ما يسمى العقل النظري والعقلانية النظرية، وبين ما يسمى العقل العملي والعقلانية المعيارية، وفي حدود مبدأ «الإلزام الأخلاقي» الذي تفترضه الأفعال الأخلاقية، سواء أكان الأصل هو العقل أم الدين، ما الذي لي أن أعتبره الأقوم والأجدر بأن يكون موضوع اعتقاد أو تصديق؟.

في تراثنا الإسلامي تقابل النقليون والعقليون عند هذا المشكل. أكد النقليون أن (النص) - الديني - هو الحاكم والأساس المقوم للقيم والمبدأ القاطع للإلزام الخلقي، وأنه لا أساس سواه، فما أخبر به النص هو الخير أو الشر، الحسن أو القبيح. وقد ترتب على ذلك، منطقياً، أن الله لو أخبر بأن

يكون ما اعتُبر «منكراً» أمراً حسناً - أو العكس - لكان الأمر مقضياً على هذا النحو. وبكل تأكيد سيضيق مجال «العالم الأخلاقي» حينذاك لدى من لا يأخذون بأصول القياس والإجماع والاستصحاب والمصالح المرسلة وغير ذلك مما أصَّله بعض أصحاب المذاهب الفقهية، ومما يوسع على الناس في دينهم ودنياهم. ومع أن هؤلاء جميعاً لا يشعرون بالغبطة لما ذهب إليه العقليون - خصوصاً المعتزلة منهم - في وضع «النظر العقلي» - أي العقلانية النظرية - منهجاً في النظر وفي تحديد الحسن والقيح من حيث إنهما ذاتيان في الموجودات يستطيع العقل النظري الإنساني الكشف عنهما وتبينهما قبل ورود الشرع بهما وأن الشرع يأتي ويعززهما، إلا أن الحق الذي ينبغي أن يقال هو أن هؤلاء وأولئك - أعني أصحاب العقل وأصحاب المذاهب الفقهية «المنفتحة» - يشتركون في فضيلة جوهرية هي الرغبة والإرادة في الخروج من الرؤية الدينية التي تقف عند حدود ما يحلو لي أن أسميه «الإنسان الديني»، إلى رؤية دينية إنسانية منفتحة همَّها الإنسان بإطلاق. وحين أقول الرغبة والإرادة فإنني أحشر في الرؤية هذه العقليين و«النقلين المنفتحين» في القاطرة نفسها. قد يقال لي هنا: لكن المعتزلة لا يسلّمون إلا بالعقل أساساً لما هو خلقي أو غير خلقي، وجوابي هو أنهم يثبتون إلى جانب ذلك أن (النص) يأتي ليعزز ما يعقله العقل النظري، وأن العقل نفسه هبة إلهية للإنسان وليس «هبة طبيعية»، أي أن الله خالقه وطابعه لا الطبيعة أو الوجود، وفق المنظور «الدهري». وأنا سأحدث، من بعد، تطويراً أساسياً في هذه الرؤية لأقول إن العقل النظري - الذي لا يملك قوة الدفع إلى الفعل - يجد في العقل العملي الديني، أي في الوحي ومتعلقاته من الثواب والعقاب الأخرويين، متمماً له ومسوّغاً موضوعياً - وذاتياً في آن معاً - للإلزام الأخلاقي.

لأنظر الآن في مدى قوة الأفهام التي لا تجعل الأساس الأخلاقي لا في الدين ولا في العقل، ولأقف منها بشكل خاص على المنظورات: «الطبيعي»، والإرادي، والاجتماعي، والنفعي؛ إذ هي الأبرز والأكثر تداولاً في الفقهات الفلسفية.

يقول «الطبيعيون» - وهم يتعللون أيضاً بالعقل - إن «الأخلاقي حاضر، موجود، مغروز في الوجود نفسه، وإن الإنسان يكتشفه بعقله»، ويضيفون إلى ذلك القول إن هذه الحالة «الغريزية» أو «الطَّبْعية» - أو «الفطرة» أيضاً - تفرض

أو تلزم بالضرورة، لأنها طبيعية، بأن نخضع لأحكام القيم التي تصدر عنها. لكن إذا اقترن بهذه الرؤية القول بدهرية الطبيعة والوجود ما الذي سيلزمنا بأن أتحوّل من معرفة هذه القيم إلى العمل بها؟ وما الذي أستطيع أن أتوسل به لدحض دعوى السوفسطائيين، من أمثال كاليكليس وترازيماخوس.. وهوبز أيضاً، القائلين بسلطان الجور والظلم وغياب العدالة في الوجود؟ وحتى القائلون بنظرية «الفطرة» ما هي قيمة هذه الفطرة إن لم تكن مقترنة بإيمان ديني من نوع خاص؟

ويقول «الإراديون» إن الأفعال الأخلاقية تجسّد لرغباتنا وإرادتنا، من هذه الإرادات والرغبات تكتسب القيم دلالتها الأخلاقية. لكن كيف يتأتى لنا أن نقيم أخلاقاً كلية، عامة، شاملة، كونية، إذا ما تعلق الأمر برغبات وإرادات متفاوتة، متباينة، متعارضة، متضادة...؟ ألا تكون النسبية هي النتيجة الحتمية لمثل هذا المذهب؟ وألا تقترن النسبية هنا بنزعة «ذاتانية» تنهض في وجه «الاجتماعي» و«الأخلاقي الكلي»، أي عدمية؟

وليس سراً أن إحدى النظريات الفلسفية في «الإلزام الأخلاقي» تؤكد، منذ إميل دوركهايم، أن قوة المجتمع وسلطته وأحكامه ومنطقه الإطلاقي القسري هي التي تؤسس القيم الأخلاقية في المجتمع. لا شك في أن للمجتمع أحكامه القهرية الاستبدادية القسرية، لكن المجتمع يتمثل ثقافة محددة، وحاله في ذلك حال ثقافات أخرى مابينة بقدر هزيل أو بقدر عظيم. ويترتب على ذلك ما يترتب على النظريات الإرادية من نتائج «النسبية» الأخلاقية، ومن ثمّ «العدمية» المعرفية.

وتبقى الرؤية «النفعية» التي تعتبر أقوى النظريات الأخلاقية منذ السوفسطائيين إلى أيامنا هذه التي تحكمها السوق الاقتصادية الحرة والعولمة النفعية الشرسة. والقيمة العليا هنا هي المنفعة التي تملك فعلاً عند صاحبها قوة إلزام خارقة. في وجه هذه الفلسفة قامت الفلسفة الأخلاقية الكانطية، فلسفة الواجب، وهي، أي النفعية، فضلاً عن مضاداتها لما يقتضيه الإلزام العقلي الأخلاقي الشمولي، تنحدر إلى نظرية في النسبية والفردانية وفي خرق قيمة العدالة على ما نجده في الليبرالية الجديدة.

نعود الآن لبؤرة الإشكال المركزية وإلى التقابل بين المنظور العقلي

والمنظور الديني، ونسأل قبل أي شيء آخر عن العلاقة بين الديني والأخلاقي، مستحضرين السؤال: هل يرتد الديني إلى الأخلاقي أو الأخلاقي إلى الديني؟ بتعبير آخر: هل حقل الدين هو نفسه حقل الأخلاق؟ أم أن كلا منهما مستقل بحقله الخاص؟

يؤكد القائلون بأولية العقل أن العقل سابق على الدين، وأن له حقله الخاص، وهم من ثمّ يدافعون عن التمييز القاطع بين «الأخلاقي» و«الديني»، بمعنى أننا لا نستطيع التوحيد بين الحقلين، وأن نشق الأخلاقي من الديني، على ما يذهب إليه القائلون بأولية الدين وبأن الأخلاقي والديني متمازان. وهذا ما يجعل فيلسوفاً كعادل ضاهر يؤكد أن الأخلاقي غير قابل للاشتقاق من الديني وأنه يتعلق بالإنسان في وجوده البيولوجي والاجتماعي، بينما يؤكد آخر، كطه عبد الرحمن، بأنه لا أخلاق بلا دين، ولا دين بلا أخلاق.

من وجه آخر تتقابل هنا، على سبيل الترافع، القضية التي يقول أصحابها إنه لما كان العقليّ يتعلق بالوجود، بينما يتعلق الأخلاقي بالوجود، فإننا لا نستطيع أن ننقل مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، أي أن ما هو عقلي لا يملك أن يفرض الفعل الأخلاقي، لأن كلا منهما يتعلق بحقل مباين للآخر، الأول حقل الوجود والثاني حقل الأخلاق، الأول حقل النظر والثاني حقل العمل المعياري، أي الفعل الذي تؤسسه معايير أخلاقية أو قيمية. وباعتبار آخر يتعين أن نلاحظ أيضاً أننا حتى في الحالات التي يأخذ فيها العقليون المعنويون برد المنظور الأخلاقي إلى المنظور العقلي فإنهم يعترفون بأنهم لا يضمّنون بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الخلقية المطلقة أو «الشاملة» وما يقتضيه العقل، إذ إن تعارضاً أو تضاداً يمكن أن يحدث بين ما يقتضيه الواجب الأخلاقي المشتق من العقل وبين المصلحة الذاتية، بحيث يجوز أحياناً التخلي عن المقتضيات الخلقية والاستجابة لدواعي المصلحة الذاتية، وهو ما ياباه المنظور الكانطي بإطلاق.

يلخص عادل ضاهر هذه الأطروحة بالقول: «إن الفرد لا بد له أن يرى بعقله (أي عندما تتوافر له المعلومات المطلوبة عن طبيعة الحياة الاجتماعية وعن معنى الأخلاق وما تقتضيه على صعيد السلوك) أن هناك

اعتبارات تفوق كل اعتبارات أخرى من الضروري أن يأخذ الأفراد بها في سلوكهم، وهي الاعتبارات التي يملها المنظور الخلقي، بما هو منظور واحد للجميع» (الأخلاق والعقل، ٤٠ - ٤١) وهذه العبارة الأخيرة كانطية. ثم يضيف أن «القول إن للأخلاق أساساً عقلانياً بهذا المعنى لا يعني بالضرورة أن الفرد لا بد له أن يرى بعقله، في كل حالة من الحالات التي يمتلك فيها المعلومات اللازمة، أن تقيده بالاعتبارات الخلقية هو أمر لازم (...) وهذا هو في أساس قولنا إنه لا يمكننا أن نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية وما يقتضيه العقل». و«من هو مجرد كائن عقلاني لن يتورع عن العمل بمقتضى الاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية في حال تعارض الأخيرة مع الاعتبارات الأخلاقية، إذا كان يعتقد أن هذا سيكفل له أفضل النتائج على المدى البعيد» (أولية العقل، ٥٢). والنتيجة التي أخلص أنا منها شخصياً هي أن «العقلانية المعيارية» تفتقر إلى توافر المبدأ أو العنصر أو الفاعل القطعي الذي يلزم الفرد بالقيام بالفعل الأخلاقي على الرغم من أن هذا العقل يرى ذلك.

هذه الحقيقة ليست جديدة، لأننا نعلم أن فلاسفة ولاهوتيين كباراً كالقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني في المسيحية - وهم ممن أقر بالتمايز بين الحقل الديني والحقل الأخلاقي (العقلي) - قد أكدوا أن العقل لا يملك سلطة الإلزام الأخلاقي، وأنه يفتقر إلى القوة التي تدفع إلى الفعل الأخلاقي، أي إلى الانتقال والتحول من حقل النظر والوجود إلى حقل العمل والوجوب. ومع أن المعتزلة في الإسلام أكدوا أسبقية العقل على الوحي - بمعنى أن العقل يتبين حقيقة القيم الأخلاقية ثم يأتي الوحي ويعزز ذلك، أي يعزز العقل الذي هو عندهم بطبيعة الحال مئة إلهية - إلا أنهم حسب علمي لم يُبينوا عن حقيقة الانتقال من «التعقل» إلى «الفعل»، وفي اعتقادي أنهم ملزمون بالقول إن «الإيمان» هو الذي يضمن ذلك.

لكن القصور الذي يطال الموقف «العقلاني العملي» من هذا الوجه يطال الموقف الذي يدافع أصحابه عن «تبعية الأخلاق للدين» ويرفضون استقلال الأخلاق عن الدين، ويزعمون أنه لا أخلاق بلا دين ولا دين بلا أخلاق. وطه عبد الرحمن هو أبرز من يذهب هذا المذهب، إذ يختزل عقيدته في ذلك بالقول إنه «لا إنسان بلا أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، ولا إنسان بغير دين»،

ويضيف إلى ذلك القول أن المتخلق بأخلاق الدين هو الذي يرقى إلى مرتبة العقلانية الكاملة الضامنة للحياة الطيبة والسعيدة.

أقدر كل التقدير هذه «الاعتقادات الإيمانية» الخالصة، لكنني للأسف الشديد أرى أنها بعيدة كل البعد عن الحقيقة وعن الواقع، من وجه، وأنها تجسد «ذاتية» مفرطة وغلواً لا حد له، من وجه آخر. لأن كل القرائن تشير إلى أن حشداً من «القيم الدينية» التي تنطوي عليها الديانات السماوية هي قيم متداولة أيضاً عند كثير من البشر الذين يصرحون بأنهم بلا دين. وإذا كان حقاً أنه «لا إنسان بلا أخلاق»، فإنه ليس حقاً أنه «لا أخلاق بلا دين»، كما مر، وليس حقاً أنه «لا إنسان بغير دين»، إلا إذا وسّعنا بقدر عظيم جداً فهمنا للدين، وتجاوزنا ما هو مُدرك منه في حدود ديانات الوحي.

على أننا لا نملك أن ننكر أن التخلق بأخلاق الدين، حين يكون هذا التخلق نقياً، يفضي بصاحبه حقاً إلى حياة طيبة سعيدة، هي حياة التقوى والصفاء الروحي والإيمان، وإن كان نعتها بالعقلانية الكاملة لا يخلو من «تزيد» يدخل في باب المجاز.

إذا كانت العقلانية النظرية قاصرة عن تحويل الفاعل الأخلاقي من حالة «التعقل النظري» إلى حالة «الفعل الأخلاقي»، وإذا كانت «ارتهازية» الأخلاق بالدين غير واقعية وقاصرة في التفسير، فما هي العلاقة السديدة، في نظري، في أمر العقل والفعل الأخلاقي، من جهة الأسس القاعدية التي تحكم، عقلياً أو دينياً، القيم الأخلاقية؟

ليست المسألة عندي مسألة اختيار، وإنما هي مسألة ملاحظة للواقع واعتبار للتجربة، من وجه، ومسألة تصديق فلسفي، من وجه آخر.

أما الواقع فيقول لي صراحة إن العقل النظري يملك أن يتبين حقائق الوجود الموضوعية وأن يدرك حقيقة القيم المغروزة في هذا الوجود، وذلك بفضل ما يتمتع به من قوة الحدس الطبيعية التي يتمتع بها أو بفضل قوة الإدراك النظرية التي هي خاصته الجوهرية. وفي اعتقادي أن هذه القيم المغروزة في الوجود ليست موجودة فيه «بالطبع»، أي من حيث هو حاصل عليها أو متوفر عليها بذاته، أو أنها مطبوعة فيه كلاحقة من لواحقه ومتعلق من متعلقاته الذاتية الطبيعية، وإنما هي مركوزة فيه على سبيل

الإبداع والإبداع من جانب فاعل هذا الوجود أو خالقه، وذلك دفعاً للفلسفة الدهرية. لكن هذه القيم الكبرى التي ينطوي عليها الوجود ويكتشفها الحدس أو العقل تظل، في حدود العقل النظري، قيماً بالقوة، أي أن فيها الاستعداد لأن تتحول إلى أفعال ممارسة. لكن العقل النظري الذي هو ذو طبيعة استدلالية أو استنباطية، استقرائية وبرهانية... إلخ.. لا يملك الكفاية والقوة على تحويل هذه القيم ونقلها من حالة القوة إلى حالة الفعل. بكلمة: العقل عاجز كل العجز عن دفع الفاعل الأخلاقي إلى أن يمارس الفعل الأخلاقي. وأنا هنا لا أتفق مع من يذهب إلى أن الفعل لا ينفصل عن العقل، وفي اعتقادي أن القول بقدرة العقل المعياري على تحقيق الفعل الأخلاقي، أي على نقل القيمة من القوة إلى الفعل، لا يؤدي إلّا إلى النسبية الأخلاقية، إن لم أقل إلى الذاتية الأخلاقية، لا إلى الأخلاق الكلية التي يراد لها أن تكون مبدأ للفعل عند كل الناس.

ما الذي يأذن إذاً بالقول، في ضوء عجز العقل النظري عن تحويل الفاعل الأخلاقي من مجرد المعرفة إلى واقع الممارسة، إن ثمة أساساً ما آخر هو القادر على تحقيق هذا التحول؟

الجواب: الأساسي الديني، أعني الإيمان ومتعلقاته المشخصة والشاخصة في مبدأي الثواب والعقاب أو المحبة (الإلهية). هذا الأساس يشخص عندي بما هو أساس متمم للأساس العقلي الذي تنحصر دلالاته في تبين القيم الأخلاقية والكشف عنها ومعرفتها وتحديدتها، لكنه يعجز عن فرض الممارسة والفعل الأخلاقي، لأنه لا يملك قوة الإيمان المستندة إلى دواعي الرجاء والثواب أو «المحبة الإلهية»، أو إلى بواعث الخوف والرغبة والعقاب، مما يلحق كله بعقل ثالث نسميه اليوم (العقل الوجداني).

معنى ذلك أن العقل النظري والعقل الوجداني - وفيه واقعة الإيمان - يتضافران: الأول في تحديد القيم الأخلاقية، والثاني في تحقيق هذه القيم في الواقع المشخص ونقلها من عالم الوجود إلى عالم الوجوب المشخص.

يتعزز هذا التضافر في اعتقادي بأن القيم العليا التي يتبينها العقل ويكشف عنها في مطلق الوجود، توافق القيم الأخلاقية التي يحددها الدين، سواء أكان ذلك متعلقاً بما هو صريح في النصوص الدينية (الوحي)، أم

منطوياً، بشكل أو بآخر، في ما أسميه «الأصول البذرية» القيمة الثاوية في هذه النصوص.

أما ما يمكن أن يعرض من قول أو أقوال أو اعتراضات أو ملاحظات أو نقود آتية من المنظورات النفعية أو الاجتماعية أو الذاتية أو العدمية أو غير ذلك، فله شأن آخر، ويتطلب متابعات أخرى ومراجعات خاصة ليس ههنا موضع الخوض فيها».

لكن ما ينبغي أن يكون موضع انتباه هنا، من جديد، هو أننا، فيما يتعلق جوهرياً بحياتنا في مجمل الاجتماع العربي، نفتقر إلى سلم شامل للقيم، متوافق عليه إنسانياً ودينياً أيضاً. وهذا لا يتعلق بقيمتنا الحياتية اليومية وفي معاملتنا العارضة وأساليب أفعالنا وتصرفاتنا في البيت والشارع والمأكل والمشرب والتحدث والانضباط في السير أو في «الدور»... وإنما أيضاً وبشكل جذري في مسالكنا في ما يسمى «الأخلاق المطبقة»: في الطب والبيولوجيا، والبيئة، والعلم والتكنولوجيا، والسياسة، والتجارة، والفن... فنحن، في واقع الأمر، لا نبين في ثقافتنا الحياتية المتداولة ثلة القيم التي نستطيع أن نزعم أنها متوفرة ومنضبطة على نحو جدير وقادر على قيادة حياتنا، في هذه الحقول جميعاً، مثلما هي حال المواطن في الغرب الحديث، الذي يعلم مثلاً، على وجه العموم لا على وجه الإطلاق، أن قيم الفاعلية والصدق والانضباط والالتزام والنزاهة والمسؤولية والاحترام المتبادل والاعتراف، هي قيم نافذة وينبغي أن تكون كذلك. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنه ليس ثمة بيننا من يلتزم بهذه القيم ويمثلها، وأنه ليس ثمة بيننا من لا يكذب ولا ينافق ولا يتتهز ولا يظلم ولا يحتقر... لكن القصد هو أن مضادات القيم الإيجابية مستشرية بقدر عظيم في حياتنا العملية، وأنها لا نتبين على وجه التحديد والإلزام القيم التي يجدر بكل واحد منا أن يلتزم بها ويحترمها ويُنفذها في أفعاله اليومية، وليس يخفى أن غياب ذلك وافتقارنا إليه سيقود اجتماعنا الإنساني إلى خارج دائرة الضبط والسيطرة وحسن حس الاتجاه والفوضى وفقدان المعنى والغاية، وذلك، إن شئنا استخدام المصطلح الخلدوني، مؤذن بفساد العمران الإنساني والاجتماعي والسياسي.

نتهت في أكثر من موضع من أعمالي، وفي هذا العمل أيضاً الذي بين يدي القارئ، على ثلة القيم الرئيسة التي أرى أن يتقوم بها سلم للقيم يحكم

اجتماعنا العربي، ويتضافر فيها «العقل الأخلاقي الإنساني»، و«الأصول البذرية» التي ينطوي عليها النص الديني: العدالة، المساواة، الحرية، الكرامة الإنسانية، الخير العام، النزاهة، الاستقامة، الرحمة، تقدير الآخرين، احترام النفس الإنسانية والجسد الإنساني، الرفاهية... وقلت إن تجاوز الفوضى في المسائل المتعلقة بهذه القيم ينبغي أن يقتصر فيه سلم القيم المنشود بالتركيب بين نظريتين أساسيتين في فلسفة القيم والأخلاق: نظرية الواجب ذات الجذور الكانطية الموافقة لـ «القصدية» الأخلاقية الإسلامية، والنظرية النفعية - التي أعلم أن (كانط) كان خصمها اللدود، لكن الزمن الراهن يفرضها بقدر أو بآخر، لأنه زمن يحكمه الاقتصاد وطلب الرفاهية وطيب العيش - لا شك في أن التناقض التاريخي بين الديونطولوجيا الكانطية - أي فلسفة الواجب العملية - والمذهب النفعي الفردي، يحتاج إلى جهد تجاوزه لا يمكن أن يفضي إلى نتيجة مجدية إلا في حدود نظرة ليبرالية اجتماعية تكافلية.

هذه النظرة يمكن إدراكها في معالجة القيمة العليا التي أرى أنها تمثل رأس القيم الإنسانية والدينية على حد سواء، أعني قيمة العدل أو العدالة. كانت هذه القيمة الأخلاقية - الاجتماعية هي القيمة الركنية التي خصها أفلاطون بالنظر في (الجمهورية)، وهي القيمة المركزية التي عني بها أعظم العناية، في العصر الحديث، جون رولز، في كتابه (نظرية العدالة). وقد كررت دوماً القول إن قيمة (العدل) هي القيمة الأخلاقية العليا و«الكلمة الفصل» في دين الإسلام، وأضيف اليوم القول إنها السر الأعظم الذي يشوي وراء الخلل المزمّن في الاجتماع السياسي الإسلامي، وخلف «الإعصار» الذي يضرب اليوم بجور وبغير رحمة. ولخطورة هذه «الكلمة» ولموقعها من هذا العمل أستحضر هنا هذا البحث الذي خَصَصْتُها به وأذعته في أكثر من مناسبة وموضع؛ وفيه:

(١)

قد لا يكون من فضل القول أن أنبه، في مبدأ هذا النظر، على أن هذا المصطلح، مصطلح (العدل)، يختلط في الاستخدام العربي المعاصر بمصطلح آخر أكثر تداولاً هو مصطلح، أو لفظ: (العدالة)، لكن الحقيقة أن

هذين المصطلحين، أو اللفظين، لا يدلان على المعنى نفسه.

يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد: «اعلم أن العدل مصدر عَدَلَ يَعْدِل عدلاً؛ ثم قد يُذكر ويُراد به الفعل، وقد يُذكر ويُراد به الفاعل. فإذا وُصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو لضره؛ إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك. فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»^(١).

وهذا المعنى، الذي يجعل من العدل وضعاً حقوقياً، هو، على وجه التحقيق، أبرز المعاني التي يوجه إليها لفظ (العدالة) حين يراد له أن يكون معبراً عن معنى المصطلح غير العربي (Justice). أما العدالة في الاستخدام العربي الموروث، فلما أن تعني الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحق وتمثل جملة الفضائل الشرعية واجتناب الأفعال الخسيسة^(٢)، وإما أن تعني ما أثبتته ابن خلدون في باب (الخطط الدينية الخلافية) من (المقدمة)، حيث جعل هذه (الخطط) في خمس هي: إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء، والعدالة، والحسبة والسكة؛ وفي العدالة يقول: هي «وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن موارد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس قيماً لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد وأداءً عند التنازع، وكتاباً في السجلات يُحفظ به حقوق الناس وأملأهم وديونهم وسائر معاملاتهم (...). وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بكتاب السجلات والعقود من جهة عبارتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها، فيحتاج حينئذ إلى ما يتعلّق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٠١.

(٢) ورد في كتاب التعريفات للشرif الجرجاني: «العدالة في اللغة: الاستقامة، وفي الشريعة: عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينياً»، و«العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وفي اصطلاح النحويين: خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى، وفي اصطلاح الفقهاء: من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه واجتنب الأفعال الخسيسة (...) وقيل: العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق» (علي بن محمد بن الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق غوستاف فلوغل، لبيزغ، مكتبة لبنان، بيروت/ ب.ت، ص ١٥٢).

يُحتاج من المران على ذلك والممارسة له، اختُص ذلك ببعض العُدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة؛ وليس كذلك؛ وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة»^(٣).

ومع ذلك فإنني، دفعاً لأي لبس، سأتوجه في هذا القول إلى استخدام لفظي (العدل) و(العدالة) بالمعنى نفسه، لسببين: الأول أن (العدالة)، بمعنى العدالة الشرعية أو الوظيفة الدينية التابعة للقضاء، باتت مصطلحاً ينتمي إلى الدولة الخلافة أو الدينية التاريخية التي هي ليست مناط البحث والنظر هنا. الثاني أن مصطلح العدالة، بمعنى العدل، قد استقر في مخيالنا الثقافي والفكري والاجتماعي والسياسي والقانوني، وحلّ في المكان نفسه الذي يحتله العدل، وأصبح ذا قوة وجذب وسلطة في الاستخدام المعاصر. وأنا، في كلا اللفظين، سأصدر عن المعنى الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار في أمر (العدل)، من حيث هو «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»، أي تأدية الحقوق ورد الحقوق إلى أصحابها، وما يلحق بهذا المعنى من متعلقات ومن وجوه تنتظم بها أحوال الدنيا، وسياسة الدولة، وحياة المجتمع ومعاشه^(٤). كما أنني سأربط كلا اللفظين بالمعنى أو بالمعاني التي ينطوي عليها المصطلح المتداول في الفلسفة السياسية المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، والمنحدر من أرسطو، أعني المصطلح: Justice، أو dikaiosuné اليوناني.

وليس القصد أن أستقصي هذا المفهوم في المعطيات التاريخية العربية

(٣) ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، الكتاب الأول: المقدمة، الجزء الأول، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شيوخ وإحسان عباس، دار القيروان، الطبعة الأولى، تونس، ٢٠٠٦، ص ٣٨٣.

(٤) في تحليله لمفهوم العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية يذهب ناصيف نصار إلى أن العدل «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة» (منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، ط ١، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٣٧)، لكنه أيضاً، في كلامه على العدل الاجتماعي، يستخدم المصطلح المتداول (العدالة الاجتماعية)، ويوجه معناها إلى «مجة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه»، وأن مفهومها «يوجه الإدراك نحو الذاتية ونحو التمييز بين العدل الاجتماعي وبين العدالة الاجتماعية، تمشياً مع قاعدة التمييز بين الموضوعي وبين الذاتي» (نفسه، ص ٢٤٠-٢٤١). وهذا المعنى من تقديره، وبه يتميز ويتفرد.

الإسلامية^(٥)، لكن استحضاراً وجيزاً للأوجه الرئيسية منه، يظل ضرورياً، ما دام بعضها ممتداً في الحاضر ويطلب أن يؤخذ في الحسبان في أي نظر حالي.

يعلم الواقفون على جملة التراث العربي الإسلامي - الفقهي والكلامي والفلسفي - المكانة العظمى التي يحتلها مفهوم العدل في هذا التراث، وذلك على الرغم من تفاوت المعنى والمضمون الذي ينطوي عليه هنا وهناك. ولا أحد يجهل أن القرآن نفسه قد خص هذا المفهوم بمكانة مركزية وجعله موضوع أمر إلهي وصفة ثبوتية من صفات الله نفسه. ففيه، وفي الأحاديث النبوية، يتكرر الأمر بالعدل، والحكم بالعدل، وبالحق، وبالقسط، وبالميزان، مثلما يتكرر النهي عن الظلم والجور، وتنزيه الله عن أن يتصف بهما^(٦).

أما فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة العقلية فقد استغرقوا في مديحه ووصفه والتنويه بنتائجه وآثاره، من دون أن يقفوا على تعريفه وبيان ماهيته. ثم إنهم ربطوا بينه وبين صلاح العمران والدولة والمُلك، وجعلوا صلاح الدنيا وانتظامها ودوام العمران ونموه وفوزه، مرهونةً به. فهو «قوام المُلك ودوام الدول وأسس كل مملكة سواء أكانت نبوية أو صلاحية». وضده، الظلم، «مؤذن بخراب العمران»؛ وهو «ميزان الله على أرضه، وضعه للخلق ونصبه للحق، فمن خالفه في ميزانه وعارضه في سلطانه فقد عرّض دينه للخبال ودولته للزوال وعزه للذل وكثرته للقل»؛ و«كل دولة بني أساسها على العدل أمنت الانعدام وسلمت الانهدام»؛ وقيل إن النبي قال: «عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة»؛ وقال بعض الحكماء: «عدل

(٥) عالج هذا الموضوع مجيد خدوري في كتابه:

Islamic Conception of Justice, John Hopkins Press, Baltimore and London, 1984.

(الترجمة العربية: مفهوم العدل في الإسلام، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨). كما أنني عرضت لبعض وجوهه في البحث الذي قدمته إلى:

The Seventh Esat - West Philosophers Conference,

الذي عقد في هونولولو بجزيرة هاواي بالولايات المتحدة الأمريكية في العام ١٩٨٨، بعنوان:

Perspectives Justice and Democracy - Islamic.

وترجمته العربية منشورة في كتابي: رباح العصر - قضايا مركزية وحوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٨٧ - ٢١٧.

(٦) الحجر: ٩٢؛ النساء: ٦١؛ الأنفال: ١٨٠؛ آل عمران: ١٠٠، ١٠٦، ١١٠؛ التوبة: ١١٣؛

يوسف: ٤٢؛ لقمان: ١٦.. وغيرها كثير.

السلطان خير من خُصب الزمان»؛ وقال أردشير: «المملكة لا تصلح إلا في عِداد الأجناد، ولا تعد الأجناد إلا بإدراك الأرزاق، ولا تدر الأرزاق إلا بكثرة الأموال، ولا تثمر الأموال إلا بعمارة البلاد، ولا تَعْمُر البلاد إلا بالأمن والعدل في العباد»^(٧). وإلى ذلك ذهب الماوردي إذ أكد أن صلاح الدنيا وقواعد المُلْك تستقيم بالدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والخُصب الدار في المكاسب والمواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا وال عمران^(٨)، أي بأسس: دينية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، ونفسية، احتفت بها كتب (مرايا الملوك والأمراء) أيما احتفاء.

وأبرز فقهاء (المقاصد) على نحو فذ القيمة الرفيعة لمبدأ (المصلحة) المنوطة بالعدل، إذ عرفوا السياسة بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحى»، وأن المقصود الشرعي هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة»، أو «تحصيل مصلحة ودرء مفسدة». وقد يكفي هنا، لتعزيز الجوهر في هذا النظر، استحضار قول ابن قيم الجوزية: «لأن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل»^(٩) وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين، بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذاتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد»^(١٠).

(٧) أبو عبد الله محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، مكتبة المنار، عمان، ١٩٨٥، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، ط ٣، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٧٥ / ١٩٥٥، ص ٧٨.

(٩) هكذا في الطبقات المتداولة من كتاب ابن قيم الجوزية، وهكذا أثبتتها المحدثون (جمال الدين عطية، تفعيل مقاصد الشريعة)، لكن الأصح، وفقاً للسياق: العدل. ويتبع أن يكون ابن القيم ومن أخذ عنه قد جعل لـ (العقل) هذه المكانة.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة =

واتسع النظر في العدل ليطال علم الكلام التقليدي والفلسفة المنحدرة عن الإغريق، حتى بات من الممكن تجريد جملة من الأصناف التي يتخذ فيها العدل هذا الشكل أو ذاك. وقد نستطيع حصر هذه الأصناف في الوجوه التالية:

الوجه الأول: العدل الكلامي، أي العدل المتعلق بأفعال الله وأنها عادلة لا ظلم فيها ولا شر، والعدل المتعلق بأفعال الإنسان وأنها حرة - على مذهب المعتزلة والقدرية - مكتسبة على مذهب الأشاعرة، مقيدة أو قسرية على مذهب الجبرية. وفي نظرية المعتزلة في العدل يُصار إلى إقامة علاقة ضرورية بين العدل والخير، فالعادل خير.

الوجه الثاني: العدل الفلسفي الأخلاقي الذي ينحدر من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص، ويتعلق به جميع فلاسفة الإسلام، إذ يجعلون العدل جماع فضائل النفس الإنسانية وكمالها وتوازنها واعتدالها: الحكمة، والشجاعة أو النجدة، والعفة، والعدل. وفي هذا الصنف من العدل أيضاً لا ينفصل العدل عن الخير^(١١).

= الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨، ج ٤، ص ٣٧٣. وانظر أيضاً بحثي: في العدالة والشورى والديمقراطية (منشور في: رباح العصر - قضايا مركزية وحوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٨٧ - ٢١٧). وأيضاً كتابي: في الخلاص النهائي - مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط ٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ١٤٥ - ١٥٠.

(١١) في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين المدينة الفاضلة ومضاداتها من المدن الجاهلة، يجعل الفارابي التعاون والاجتماع لنيل الخير الأفضل والكمال الأقصى مبدأ لبلوغ السعادة في الحقيقة، بينما يجعل «التغالب والتهارج» اللذين يطلبان السلامة واليسار والكرامة واللذات، بقهر كل طائفة أو قبيلة أو مدينة لغيرها، مبدأ لنيل السعادة. ويضيف أن «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخير أكثر، والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر. وكذلك في سائر ما. فهذا هو أيضاً عدل طبيعي عندهم. قالوا: وأما سائر ما يسمى عدلاً، مثل البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور، وأنشأه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج» (أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة =

الوجه الثالث: العدل الشرعي الذي يتقوّم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة من حيث هي تعبّر عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وسعادة الدارين، والمصلحة، ورد الأمانات والحقوق إلى أصحابها. وبهذا العدل، في دين الإسلام، توزن جميع أنواع العدل الأخرى ومظاهره. ويلحق به ما يسمى (العدل الإجرائي)، أي العدل المتعلق بضبط الإجراءات القضائية وإحكامها وسلامتها ونزاهتها^(١٢).

الوجه الرابع: العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتخذ في التجربة التاريخية ما سُمّي بالسياسة الشرعية، وهي تُعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وبتحقيق المصلحة العامة في مختلف المؤسسات

= الفاضلة، بتحقيق وترجمة فرنسية وتقديم يوسف كرم - ج. شلالا - أ. جوسن، بيروت - القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠١ - ١٠٢ و ١٣٥ - ١٣٦). وليس يخفى أن مدينة الفارابي هي مدينة التعاون والاجتماع. أما مدينة التغالب والتهاجر التي يدور عليها هذا النص وتقوم على أن «ما في الطبع هو العدل» فهي مدينة السوفسطائيين: بولوس وكاليكليس، خصوصاً ترازيمachus.

(١٢) يطلق مجيد خدوري على هذا العدل مصطلح (العدل الإلهي)، ويرى أن العلماء كانوا متفقين على «أن العدل الإسلامي في صورته المثالية تعبير عن العدل الإلهي»، وهو يوجز مصادراته وافتراضاته على النحو التالي:

«أولاً: لما كان منشأ العدل من مصدر إلهي بالغ سمو، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحدده إلا بالدليل المتوفر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن بالنسبة إلى البعض أن يوجد إلا في الوحي. وأصر آخرون على أن العقل ضروري لفهمه. واعترف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكن الوحي كان ولا يزال يُعدّ هو الذي يوفر الدليل الأهم.

ثانياً: يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهوماً بسيطاً سهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشرية. فعُدّه بعض المفكرين تجسيداً لأسمى الفضائل الإنسانية، ورأى آخرون أنه فيض مباشر من الله، وعدّوه معادلاً للكمال الإلهي. واتفقوا جميعاً على أن العدل، سواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائل إنسانية مهمة. ثالثاً: إن موضوع العدل الإلهي (Subject) هو أولئك الذين آمنوا بالله الواحد العادل. وأما الآخرون - أي بقية بني البشر - فهم هدف ذلك العدل (Object). والعدل الإلهي، مثل شريعة الله، ليس كاملاً وحسب، بل هو أبدي، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعدّ من أجل تطبيقه على كل البشر، وباستطاعة حتى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلوذوا به إن أرادوا.

رابعاً: إن معيار العدل، سواء قرره العقل أم قرره الوحي، يبيّن للناس سبيلي الصواب والخطأ، فيتبع الجميع، كلّ حسب الضوء الذي يهتدي به، الصواب، ويتجنبون الخطأ من أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلاص في الآخرة؛ وبعبارة أخرى من أجل تحقيق السعادة في كليهما». (مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، ص ٢٢٣ - ٢٢٤).

والتنظيمات السياسية والاجتماعية، وبتطبيق مقاصد الشريعة، درءاً لفساد العمران وأقول الدول^(١٣).

وفي العصر الحديث، وبتأثير من الفكر الليبرالي الغربي الحديث، خصوصاً من فلاسفة الأنوار الفرنسيين، استمر مفهوم العدل - وقد قُرن بمفهوم الحرية - في احتلال مكانة مركزية لدى مفكري النهضة العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين. واستوى في ذلك المفكرون العرب، المسلمون والمسيحيون: رفاة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين... وسواهم، إذ أشادوا جميعاً بالحكم المؤسس على الحكمة والعدل والحرية^(١٤). غير أن مفهومي العدل والحرية، في أعمال هؤلاء جميعاً، ظلّ من بعض لواحق وفواعل وظلال (الأنوار)، مثلما أنهما كانا استجابة «وقتية» مباشرة لمطالب العصر.

(٢)

يفصلنا اليوم عن التجربة التاريخية قرون متطاولة، وعن عصر النهضة قرن وبعض القرن. وجميع المعطيات والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد طالها التغير والتبدل والتطور، على نحو بطيء في بعض المواطن، متسارع متعاطم في بعضها الآخر. وما عدنا اليوم ما كنا عليه بالأمس، على الرغم ممّا يفرزه قرننا الجديد من تطورات

(١٣) في فصلين بارزين من فصول (المقدمة)، يقف ابن خلدون على دور القهر والجور والظلم في حياة المُلْك والدولة من وجه، والعمران من وجه آخر. فـ «إرهاق الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر: (١: ٣٣٠ - ٣٣٢)؛ والظلم - خصوصاً ما تعلق منه بما هو اجتماعي - اقتصادي من أبواب المعاش والتحصيل والكسب وما يطال الاعتداء على الناس في أموالهم ومكاسبهم - يولّد كساد أسواق العمران وانتقاص الأحوال واختلال حال الدولة، وهو «مؤذن بخراب العمران» وعائد على الدولة بالفساد والوبال والانتقاض (١: ٤٩١ - ٤٩٣). وخالص الأمر أن العدل هو الضامن للمُلْك والعمران، وأن النظر السياسي العقلي والنظر الشرعي كليهما يتقومان به.

(١٤) انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت (ب.ت)؛ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٥، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠؛ عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة (٣٠)، الكويت، ١٩٨٠.

يجنح بعضها لإعادة إنتاج الماضي البعيد، الماضي «السلفي». ولقد ظل القرن العشرون متعشّطاً لجملة القيم والمبادئ التي حققت للغرب الحديث التقدم والظفر والرفاهة، ذلك أن الحقبة الاستعمارية والحقبة «الوطنية» كليهما، لم تُمتعّا هذا العالم إلا بأطياف الحداثة وأوهامها. فقد ظلت جميع القيم والغايات التي سعى لتحقيقها مفكرو النهضة وقوى الحرية والتحرر العربية مصابة في الصميم. وإذا كانت مطالع القرن الجديد تعلن عن تطورات متفاوتة العمق في أحوال عدد من الأقطار العربية، فإن هذه التطورات، خصوصاً منها ما يتعلق بالعدل والحرية، تتجاز أوضاعاً عصبية ومخاطر حقيقية، وذلك بسبب اختلاط وقائعها واضطراب أهدافها ونجاح بعض القوى المضادة للتقدم في الاحتياز عليها، فضلاً عن التدخل الكبير لقوى الهيمنة الخارجية الساعية لتجريد الوقائع الجديدة من غاياتها الأصلية الحقيقية وتزييفها. في أتون هذا الحراك يراد للحرية «المبرمجة»، تارة حقيقية وتارة زائفة، أن يكون لها السبق والأولوية والقطع، ويُقصى العدل إقصاء تاماً، على الرغم من أن جميع القرائن تشير إلى أن «الشر الاجتماعي» الشاخص في غياب العدل في جملة القطاعات الإنسانية العربية، يطلب علاجاً مباشراً ومقاربة جذرية وأسبقية في التدخل.

والسؤال الذي يحكم القول هنا هو التالي: إذا كان العدل هو المبدأ الأسمى الذي تطلبه مجتمعاتنا ومؤسساتنا ودولنا اليوم، وأنه، مثلما يقول جون رولز في (نظرية العدالة)، «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية»، فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وما هي النظرية التي تلائم أوضاع مجتمعاتنا وتأذن بتحقيق أكبر قدر من «طيب العيش»، إذ إن العدل، مثلما يقول بول ريكور، جزء متمم لأمنية العيش الطيب أو هناءة العيش. والمسألة في نهاية التحليل مسألة أخلاقية، والسؤال الذي يطرح هنا وينتمي إلى حقل الأخلاق، مثلما يقول ريكور مرة أخرى، ليس: ما الذي ينبغي علينا أن نفعله؟ وإنما: كيف نريد أن نقود حياتنا؟ وهذا الوضع للسؤال يمثل في حقيقة الأمر انتقالاً من المنظور الأخلاقي الغائي إلى المنظور الأخلاقي الديونطولوجي^(١٥).

(١٥) أفاض بول ريكور القول في هذه المسائل في مباحثه القيمة في كتابه (العدل):

Paul Ricoeur, *Le Juste*, Ed. Esprit, Paris, 1995.

في المعطيات الثقافية العربية الإسلامية، وفي المجال السياسي والاجتماعي والفقهى، أو القانوني، لا نجد «نظرية» في العدل، وإنما نجد وقائع أو إجراءات أو حالات توصف بأنها عادلة أو ظالمة أو جائرة، ويتعذر تجريد نظرية منها. ونحن لا نجد هذه النظرية إلا في النظم الفلسفية المستقاة من الإغريق، وهي نظم تتردد ما بين فلسفة أكسيولوجية في الأخلاق عند أفلاطون قوامها فضائل النفس العاقلة والغضبية والشهوية (الحكمة والشجاعة والعفة، وجماعها العدل)، وبين فلسفة عملية في السياسة المعيارية، عند أرسطو، قوامها «العدل التوزيعي» الذي، بإخراجه المرأة والعبيد والأجانب من «جنة الحرية والمساواة»، يخرج على العدل.

أما نظرية العدل الكلامي فإنها تنطوي على مبدئين إيجابيين: الأول أن الله خير مطلق؛ الثاني أن الإنسان حر مسؤول عن أفعاله. وكلاهما ذو جدوى في عملية التقدم الإنساني والاجتماعي.

وأما العدل الشرعي (أو القانوني)، فإنه، بكل تأكيد، ينطوي على قدر عظيم من الأحكام القمينة بالاعتبار والمراجعة في أي نظر ديونطولوجي عربي معاصر، لسبب يتبين هو أن الفاعل الديني يظل أحد الفواعل الأساسية في المعطى العربي الراهن.

لا شك - وقد ألمعت إلى ذلك - في أن عصر النهضة العربي قد خَصَّ مفهوم العدل بمكانة رفيعة، وأن هذا العدل قد ظل حلمًا يداعب جميع حركات النهضة والتحرر إلى أيامنا هذه، بيد أن الوسع لم يبذل على نحو كاف من أجل الإبانة عن طبيعته الذاتية وعناصره المكونة. وربما يكون الاهتمام الأبرز الذي توجه إلى هذا المفهوم في القرن الماضي - إذا ما استثنينا بطبيعة الحال النظرية المساواتية التي استقتها الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربية من مثيلاتها في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الغربية - هو ذاك الذي مثله عمل الإسلامي سيد قطب في منتصف القرن الماضي، أعني ما ساقه في كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام (١٩٥١)، الذي، على الرغم من طابعه الإيديولوجي المقترن بفكر (جماعة الإخوان المسلمين) وعملها، يظل ينتمي إلى التيار «التكافلي» في فكر النهضة العربي، وهو التيار الذي رَوَّج لمفاهيم «التكافل العام» أو «عدل القوام»، عند رفيق العظم على وجه الخصوص، وجنح من بعد ذلك إلى مفاهيم (الجماعية الإسلامية)

عند عبد الرحمن البزاز، و(اشتراكية الإسلام) عند مصطفى السباعي، الذي ينتمي هو أيضاً إلى (جماعة الإخوان المسلمين). والخصيصة التي تسم عمل قطب هي محاولته تقديم نظرية في «العدالة الاجتماعية» تستند إلى «رؤية لاهوتية» منطلقها ما يسميه «الوحدة الكونية المتكاملة» الصادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهي وحدة يشتق منها مبدأ التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وأن الإسلام الذي هو دين التوحيد يعني وحدة جميع القوى الكونية، وفي الوقت نفسه هو يعني وحدة - والحقيقة ثنائية! - العبادة والمعاملة، والعقيدة والسلوك، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية^(١٦).

وُيُرتَّب على ذلك أيضاً أن العدالة الاجتماعية عنده، أي العدالة في الإسلام وفق تصوره، هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة، أي أنها عدالة تمتاز فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجاً لا انفصام معه. ثم إنها عدالة تراحم وتواد وتكافل، لا عدالة تنازع وصراع بين الطبقات. وذلك لا يلغي القول إنها «إطلاق للطاقت الفردية والعامة»، كما أنها لا تعني عدالة المساواة في الأجور، وإلغاء التفاوت الاقتصادي، وإنما هي «عدالة مساواة إنسانية»، لأن الإسلام قرر مبدأ المساواة الإنسانية ومبدأ العدل بين الجميع، لكنه «ترك الباب مفتوحاً للتفاضل بالجهد والعمل»، وقرر إباحة الفرص المتساوية للجميع، مقيماً «العدالة» على ثلاثة أسس: التحرر الوجداني المطلق والعبودية لله وحده، والمساواة الإنسانية في الحقوق والواجبات والتفاضل بالتقوى، والتكافل الاجتماعي باعتبار المصلحة العليا للمجتمع وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة وبسياسة خاصة للمال تقوم على حق الملكية الفردية وفق شروط وقيود محددة، وأخذاً بمبادئ «المصالح المرسل» و«سد الذرائع» التي تمنح الحاكم «سلطة مطلقة لتدارك كل المضار الاجتماعية»^(١٧).

(١٦) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٢، مكتبة ومطبعة مصر، القاهرة، (ب.ت)، ص٢٨ - ٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص٢٨ - ٢٩، ٣٥، ٥٩، ٥٩، ٧١ - ١٠٥، ١١٠. وانظر أيضاً كتابي: أسس التقدم، ط٤، ص٥٧ - ٥١٨.

والحقيقة أن عملية التنظير التي أقدم عليها سيد قطب تفتقر إلى الأساس الفلسفي والعلمي الذي تقوم عليه، إذ إن فكرة «الوحدة المتكاملة» في مطلق الوجود فكرة غامضة يختلط فيها النظر الفلسفي والعلم والحدس من وجه، ويتعذر إقامة علاقة منطقية وواقعية بينها وبين الترابط بين المادي والروحي، وبين العقيدة والسلوك وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية. وواضح أن سيد قطب قد اصطنع هذا التقابل اصطناعاً، ترتيباً على مبدأ (الوحدانية)، الذي هو شيء آخر. ومن وجه آخر ظل العمل الذي أقدم عليه سيد قطب، كالعمل الذي قام به قرينه عبد القادر عودة، رهين الهاجس الصراع الذي حكم الخمسينيات من القرن الماضي، أعني الاستغراق في جدليات (الملكية الخاصة) التي جنح فيها الإسلاميون إلى المذهب الرأسمالي الليبرالي قبالة المذهب الماركسي الشيوعي. ومع ذلك فإن العناصر والغايات الاجتماعية - الاقتصادية التي تنطوي عليها نظرية قطب في العدالة تظل جذيرة بالاعتبار.

أما اليوم فلم يقفني النظر، مما يتعلق بمبدأ العدل ويقاربه مقارنة نظرية جدية معمقة، في الفكر العربي المعاصر، إلا على ما خصه ناصيف نصار من معالجة في بعض فصول كتابيه: منطق السلطة (١٩٩٥)، والذات والحضور (٢٠٠٨). في الأول يعرض لعلاقة العدل بالسلطة السياسية، وفي الثاني يقول قولاً أكسيولوجياً وجيزاً «في العدل بوصفه قيمة»، ومن حيث هو، جوهرياً، «وضع حقوقي» نابع عن حقوق الكائن الذاتي «النابعة من الحرمة الطبيعية التي يتمتع بها كل إنسان»، و«مركز» «متأصل في حقيقة الكائن الذاتي» ولا ينبغي تجريده من أساسه في الطبيعة، والزعم بأنه «إذا كان له مكان بين الناس، فإنه يحتله بالاتفاق في ما بينهم»^(١٨). ومع ذلك فإن «قيمة العدل، مع تجذرها في حقيقة الكائن الذاتي، لا تتحقق في الواقع الاجتماعي المحسوس إلا بالكفاح العنيد لبناء مفهومها بناءً عقلياً يتناولها كمنظومة حقوق، وبالضرورة كمنظومة واجبات وممنوعات يتأسس عليها التعاون العفوي والمؤسساتي بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية مسؤولة في ماهيتها عن هويتها، ولكل منها استحقاقه»^(١٩). لأن القصد التعاون الاجتماعي القائم على «العدل

(١٨) ناصيف نصار، الذات والحضور، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

الأساسي» المتضمن في الحقوق الطبيعية، وهو تعاون بين كائنات تتمتع بصفات أساسية هي الرغبة والعقل والحرية والمساواة في الكرامة. ويحتفظ نصار بمكانة الخير في حياة الناس وفي هذه الدنيا، إذ يرجع العدل إلى هذه القيمة التي هي محور للحياة الأخلاقية التي ينبغي أن يتم التوفيق فيها بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل، وذلك منعاً لانحراف الأخلاق عن مبدأ المساواة في الكرامة ومستلزماته بين الكائنات الذاتية. فعنده أن «الارتقاء الأخلاقي يتجسد في الارتفاع إلى أخلاق العدل، ومن ثم التوفيق بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل»، وكذلك التوفيق بين العدل والحرية ورفع التناقض المطلق بينهما^(٢٠). أما في (منطق السلطة)، فينظر في الارتباط الجوهرى بين السلطة والعدل، بعيداً عن «السيطرة» التي لا تعمل بمقتضى العدل، وتعزيزاً للغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان في حدود الجانب الدنيوي والاجتماعي، وهي السعادة. وفيه يعرف العدل بأنه: «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له تحت شروط معينة»^(٢١). والقول في الرابطة بين السلطة والعدل يقود إلى مجال العدل السياسي والعلاقة بين الدولة والعدل. فللدولة الحق في الوجود والاعتراف به، داخلياً وخارجياً، ولها أيضاً بوجه خاص حق الملكية، بحدود، حفاظاً على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة وازدهار المجتمع بوجه شامل^(٢٢)، لأن «الدولة العادلة لا تستخدم حقها في الملكية من أجل التجبر على أعضائها، بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروري لبقائها ونموها»^(٢٣)، وللدولة أيضاً حق التشريع، لنفسها ولأعضائها، والعدل التشريعي، أو القضائي هو الشرط العام للعدل في المجتمع السياسي. ويرتبط أيضاً بالسلطة السياسية العدل الاقتصادي وأنواع أخرى فرعية من العدل يمكن ردها إلى عدل واحد شامل لكل ما يجري في المجتمع، هو العدل

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ - ٣٨٦.

(٢١) ناصيف نصار، منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، ط ١، دار أمواج للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٣٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ - ٢٥٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

الاجتماعي، الذي يخصه نصار باهتمام بالغ يستحضر فيه عمل أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مبدأ (العدالة الاجتماعية): جون رولز وكتابه (نظرية العدالة)، الذي أسس تصوره على نظرية العقد الاجتماعي المنحدرة عن لوك وروسو وكانط، ذاهباً بها إلى التآلف بين الحرية والمساواة. لكن (نصار) لا يأخذ بالنظرية التعاقدية، وإنما يختار القول بالنظرية الطبيعية، مثلما مر. ثم إنه، خلافاً لمن يذهب إلى ربط العدل الاجتماعي بالمساواة أو يوحد بينهما، لا يسلم بالتفسير المساواتي للعدل ويرى أن المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هو المساواة في الكرامة الإنسانية، أما دفع المساواة إلى ما أبعد من ذلك - على طريقة المذهب المساواتي - فتجاوزاً لطبيعة الأشياء وتشويه لخصائصها التي يؤكد حقيقة الفوارق بين الأفراد الاجتماعيين. المماثلة بين الأفراد حقيقة اجتماعية، لكن فردية كل فرد اجتماعي من حيث هو كائن حي فريد حقيقة ينبغي احترامها. يعزز هذا المذهب عنده اعتبار الحرية مقوماً جوهرياً من مقومات الفرد الإنساني، وفي ذلك تأكيد للمساواة من وجه وللتمايز الذي تولده الدينامية المبدعة للحرية من وجه آخر. وعنده أن «الأولية في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرية، وبخاصة الحرية الاجتماعية بأوسع معانيها، إلا أن الأولوية لا تعني الإطلاق، فلا إطلاق في العدل الاجتماعي للحرية، ولا لمبدأ الحرية. هذا هو وضع الإنسان الحر الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كل فرد محدود بكل فرد موجود معه، ومضطر إلى تنظيم ممارسته لحرية معه. وفي بعض الحالات، يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامة، حدوداً قاسية أمام مبدأ الحرية. إن حق كل فرد في الحرية، وفي التمتع بالحرية، هو حق طبيعي واجتماعي في الوقت نفسه: فهو من العدل ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدول وللدولة نفسها. ومن البديهي أن الحرية الاجتماعية لا تكون بمعناها التام من دون التزام»^(٢٤). ثم «إن احترام المساواة في الكرامة الإنسانية يتطلب تأمين فرص متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تسمح للفوارق فيما بينهم بالظهور من دون حكم اجتماعي مسبق عليها، وبخاصة في التربية والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيرة بحسب مستويات النمو وأنواع الطلب، تبعد الأفراد عن المساواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنب التفاضلية الجائرة».

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

ويترتب على ذلك ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي على قاعدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفوارق الناتجة عن العمل. وحتى يستقيم العدل ينبغي تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل إعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم من حيث هم أفراد متضامنون، لا من حيث هم أفراد أنانيون. «فالقاعدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادها في هذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع»^(٢٥)، والطريقة المثلى لتحقيقها تستند إلى سياسة ضرائبية مناسبة وسياسة خدماتية شاملة. بذلك يكون العدل شرطاً من شروط سعادة المجتمع، فضلاً عن أن يكون شرطاً للتعاون والوثام والسلام الاجتماعي. وبجملة هذه المواقف يمكن القول إن ما يجنح إليه نصار يرتد إلى نظرية ليبرالية تكافلية أو تضامنية، قوامها تأسيس العدل على مبدأ «الحق الطبيعي» لا على مبدأ التعاقد.

وفي اعتقادي، على الرغم من الجدل الذي يمكن أن يثيره القول برد العدل إلى الحق الطبيعي، وأن العدل «مغروز» في الكينونة الإنسانية، أن الليبرالية التكافلية تستحق أن تكون مركز الاعتبار في مقاربتنا الديونطولوجية لمبدأ العدل في عالمنا العربي. ثم إننا إذا شئنا اليوم أن نقابل بين المنظور الذي يختاره نصار الليبرالي، والمنظور الذي نجده عند سيد قطب الإسلامي، فإننا لا بد أن نُقر بأن ثمة بينهما قدراً من المماثلة وقدراً أعظم من الاختلاف. ثمة اتفاق مبدئي - وعام - على الانحياز إلى الليبرالية التضامنية في المجال الاقتصادي (في مسائل الملكية الفردية والمساواة الإنسانية، والمنفعة العامة، والتكافل الاجتماعي، ورفض المذهب المساواتي، وإقرار مبدأ الربط بين السياسة والاقتصاد وبين الأخلاق). لكن ثمة اختلاف جوهري بين الرؤية الدينية أو اللاهوتية عند قطب، والرؤية الدنيوية عند نصار، خصوصاً أن نصار يربط ربطاً عضوياً بين العدل والعلمانية^(٢٦)، إذ يؤكد أن المرتكز الأساسي للعلمانية هو العدل الطبيعي. وكذلك ربط نصار بين العدل والحرية، أما قطب، وعموم

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢٦) ناصيف نصار، الإشارات والممالك - من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة،

بيروت، ٢٠١١، ص ٢٤٧ - ٢٨٥.

الإسلاميين، فقد ربطوه بالعبودية لله، وقيدوا الحرية، خصوصاً الاجتماعية، تقييداً عظيماً. هذه المقابلة «الخارجية» مفيدة، لأنها ذات صلة بالتقابل الحالي الذي يشهده المسرح العربي، بين الإسلاميين من طرف والليبراليين من طرف آخر، وهو تقابل يمد جذوره في الفكر العربي الحديث منذ أحمد لطفي السيد وطه حسين والمحدثين المجددين^(٢٧).

(٣)

حين وجهت هذا القول ليكون قولاً في العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، فإنني كنت في حقيقة الأمر أضمر الاعتقاد بأنني لا أقارب الموضوع مقارنة كونية تنطوي على التسليم بمفهوم متداول عند الكثيرين، هو أننا نحن البشر ننتمي جميعاً إلى «حضارة واحدة»، وإنما أختار مقارنة تنطوي صراحة على هاجس «الدفاع عن هوية خاصة» هي هويتنا نحن، أي أنني أحرص على تحرير مخيالنا ودماغنا من استبداد الفلسفات الأحادية التي تنكر على «الثقافات الخاصة» تميزها وفرادتها وجمالياتها، بل وعبقرياتها. وفي اعتقادي أن الجريمة الثقافية العظمى التي تقتربها فلسفة العولمة الثقافية الأحادية تكمن في الجور الذي تلحقه بالفردة الفذة للحضارات الإنسانية المتعددة المتباينة، إذ تفتنت على الأصالة الذاتية لهذه الحضارات وتدمجها في حضارة كونية مطلقة ليست في حقيقة الأمر إلا حضارة ظافرة ذات مكونات معرفية وعلمية وتقنية وثقافية ومادية - ونسبية زمنية أيضاً - يزعم أصحابها أنها الأكمل والأمثل والأجدر بالاعتداء وبالبقاء.

ذلك، وبكل تأكيد، لا يعني أن هذه (الثقافة الكونية) لا تشمل على ثلة من المبادئ والقيم التي يمكن أن تكون ثابوية في هذه الحضارة أو تلك، أو التي يمكن إغناؤها بها، وإنما يعني أن الرؤى الكونية الأحادية هي رؤى استبدادية ليست في حقيقة الأمر إلا رؤية فريق دون آخر، أي الفريق الأقوى، الفريق الذي تسمح له قوته وطغيانه بأن يفرض على الآخرين

(٢٧) انظر كتابي: في الخلاص النهائي - مقال في عود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ١٥٣ - ٢٣١.

طريقته في التفكير وفي العمل وفي السلوك، بحيث يجد نفسه، أي يجد قوته وحضوره وتأثيره وفاعليته، في كل مكان. وبالطبع تؤدي الأذرع «الإعلامية» هنا دوراً حاسماً في إشاعة وتجذير وتوطين قيم ومبادئ ومسلكتيات ورموز هذه الرؤى. في مقال استفزازي عنوانه: (في مديح الإمبريالية الثقافية) يقول أحد كبار المسؤولين في إدارة بيل كلينتون - دافيد روثكوف David Rothkopf: «ينبغي أن يكون الهدف الرئيس للولايات المتحدة في سياستها الخارجية في عصر الإعلام أن تكسب معركة تدفق الإعلام العالمي، وذلك بالسيطرة على «الأمواج» (القنوات والإذاعات)، تماماً مثلما كانت بريطانيا العظمى تسيطر في الماضي على البحار؛ ثم يضيف: «من المصلحة الاقتصادية والسياسية للولايات المتحدة أن تحرص على أن تكون اللغة الإنكليزية هي اللغة المشتركة إذا ما تبنى العالم لغة مشتركة؛ وأن تكون المعايير أمريكية إذا ما توجه العالم نحو معايير مشتركة في مجال الاتصالات والأمن والنوعية، وأن تكون البرامج أمريكية إذا ما تم الارتباط بين الأطراف المختلفة في مجال التلفزيون والراديو والموسيقى؛ وفي حالة بلورة قيم مشتركة، أن تكون هذه القيم قيماً يتبين فيها الأمريكيون أنفسهم». فما هو حسن للولايات المتحدة حسن بالنسبة إلى البشرية. «وليس ينبغي على الأمريكيين أن ينفوا حقيقة أن شعبهم، من بين جميع الشعوب في تاريخ العالم هو الأعظم عدالة وتسامحاً والأكثر رغبة في أن يراجع نفسه وأن يحسن من نفسه على الدوام، وأنه النموذج الأفضل للمستقبل»^(٢٨).

أقصد من سَوق هذا النص الذي يصرّح بتفوق رؤية مجتمع ما أو حضارة ما، في إدراكها وفهمها وتحديد لها للعدالة وغيرها، أن أقول إن مذهباً يدعي لنفسه هذا النظر المستبد في شأن العدل هو مذهب غير عادل، وإن هذا المذهب ونظائره تسوغ تماماً الذهاب إلى حدود معطياتنا الثقافية وغائياتنا الوجودية وتطلعاتنا الخاصة في بحثنا عن العدالة الجديرة بأن تكون العدالة المناسبة لمجتمعاتنا ولحياتنا الذاتية في هذا العالم.

D. Rothkopf, "In Parise of Cultural Imperialism," *Foreign Policy*, no. 107.

(٢٨)

وقد أورده سيرج لاتوش في:

Serge Latouche, *Justice sans limites*, Fayard, Paris, 2003, p. 226.

قد يكون من أول ما ينبغي أن يقال في مسألة العدل أن «العدل ليس من هذا العالم!»، الظلم هو الذي يحقق بوجود الإنسان في هذا العالم، ومثلما يقول بول ريكور: «الشعور بالظلم هو التجربة الأولى التي تدخلنا إلى مشكل العدل». وفي عالمنا الحديث، لا شك أن الاقتصاد الرأسمالي هو المكان الأبرز للظلم، وأنه، مثلما يقول ليفيناس: في عالم يحكمه الاقتصاد لا يكون للعدل من موضوع إلا المساواة الاقتصادية^(٢٩). المساواة هي قرين العدل. لكن الحقيقة هي أن المظالم الاقتصادية في العالم العربي ليست هي الوحيدة التي تستجلب أمر العدل، فثمة إلى جانبها المظالم السياسية الماثلة في الاستبداد والافتئات على الحريات الأساسية، والمظالم القانونية والاعتداء على الحقوق، والمظالم الاجتماعية الشاخصة في غياب العدالة الاجتماعية والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية... والسؤال الرئيس بالطبع هو: كيف يتأتى لنا أن نخرج من هذه المظالم؟ وما هو المبدأ الديونطولوجي الذي يصلح لتحرير منها ولإقامة بنيان العدل الراسخ الجدير بتأسيس الأمن والطمأنينة والسعادة وطيب العيش؟ وليس المقصود هنا هو وضع سلم للأحكام والإجراءات «الفردية» المفضية إلى العدل، وإنما المقصود الوقوف على الآليات الأخلاقية الوظيفية والسياسية الفاعلة والضامنة لتحقيق الوضع العادل.

في إطار البحث عن نظرية للعدالة في الموروث الثقافي العربي وفي الأدبيات الفلسفية السياسية والأخلاقية المعاصرة، نظرية ذات جدوى في مقارنة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسة العربية المعاصرة، لا نملك إلا أن نستحضر جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالمي، ونرفدها بما انطوت عليه المعطيات التاريخية الصلبة - في اعتقادي - التي تمتد في حاضرتنا، وبالمعطيات الراهنة التي تحكم أفعالنا وتستأثر باهتماماتنا. بتعبير آخر، على الرغم من أننا نحرض على الدفاع عن هويتنا الثقافية وعلى تحرير مخيالنا من استبداد العولمة، إلا أن علينا أن نقر بأن فلاسفة اليونان وفقهاء الإسلام ومفكري الغرب الحديث والمعاصر قد وضعوا أيديهم على جملة من المبادئ الكبرى التي أداروا

E. Levinas, *Entre nous: essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p. 116.

(٢٩)

عليها الحياة الأخلاقية والسياسية، التي لا نملك اليوم إلا أن نستأنف النظر فيها ومراجعتها قصداً إلى إدراك الصيغة الملائمة لأوضاع مجتمعاتنا في خصوصياتها الذاتية والتاريخية.

لا تثريب علينا في أن نكرر القول إن مبدأ العدل كان أحد أعظم المبادئ الأخلاقية والسياسية التي شغلت فلاسفة اليونان - خصوصاً أفلاطون وأرسطو - وأن هذا المبدأ قد تمّ ربطه عندهم بالخير الأسمى، وأن العصور التالية إلى أزمنتنا الحديثة قد جعلت منه أحد المبادئ المركزية للفلسفة السياسية والمعيارية، على الرغم من التفاوت والاختلاف في تحديد طبيعته ومتعلقاته. واليوم أيضاً، عندنا، وبسبب القهر والظلم وغياب المساواة على وجه الخصوص، تتطلع جميع شعوبنا إلى هذا المبدأ من حيث هو باب رئيس للخلاص. وفي الغرب كذلك، ومنذ أن أذاع جون رولز كتابه (نظرية العدالة) في العام ١٩٧١^(٣٠)، يغزو مفهوم العدالة جميع الأعمال الفلسفية والفكرية التي تدور في حقل الفلسفة السياسية المعيارية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية. وبالطبع لا نملك نحن إلا أن نستحضر النظر المعاصر في هذه المسألة، مثلما نستحضر ما نجده ملائماً في النظر العربي الموروث الممتد في الحاضر، لتبين الطريق الأنجع لمقاربة الموضوع وتحديد اتجاهنا الأنسب لفضاءاتنا الخاصة.

يلاحظ (ول كيمليكا) أننا حين نستحضر المشهد السياسي التقليدي في الغرب على وجه الخصوص، نبين أن الأفكار السياسية تمتد على محور قطباه اليسار واليمين. وبحسب هذه الصورة فإن الأفراد الذين يجنحون إلى اليسار يؤمنون بالمساواة، وإنهم من ثمّ يأخذون بشكل ما من الاشتراكية؛ أما الأفراد الذين يقعون إلى اليمين فإنهم يؤمنون بالحرية، وهم من ثمّ يميلون إلى الرأسمالية بلا قيود. أما في وسط المحور فتتموضع طوائف أبرزها الليبراليون الذين يؤمنون بمزيج غامض مختلط من المساواة والحرية، وهم من ثمّ أنصار لرأسمالية معتدلة هي رأسمالية «دولة الرعاية». بيد أن هذا التقدير لواقع الأمر لم يعد اليوم قاطعاً، لأنه من ناحية يجهل عدداً من المشاكل المهمة، خصوصاً تلك المتعلقة بضرورة التمييز بين الفضاء

Rawls, John, *Theory of Justice*, Oxford University Press, Londres, 1972.

الذكوري والفضاء النسائي في الدولة وفي الاقتصاد والمنزل والعائلة، وكذلك ما يتعلق بالمشاكل التي يثيرها المذهب «الجماعتي». والنظريات السياسية التقليدية، يميناً ويساراً، تهمل هذه المجالات، أو تزعم أنها لا تثير أية مشكلة ذات صلة بالعدالة أو بالحرية. ومن وجه آخر لا يأبه هذا النظر بالسياق التاريخي، إذ إن إطلاق أي حكم معياري سياسي لا بد أن يستند إلى تحليل التقاليد والممارسات التي تحكم حياتنا التاريخية والاجتماعية، ونحن لن نستطيع أن نفهم الحركة النسوية أو المذهب الجماعتي إذا ظللنا متشبثين بتأقطب اليمين واليسار.

وفضلاً عن ذلك، تستند النظريات المختلفة إلى «قيم مؤسسة» متباينة. فعلة الاختلاف بين اليمين واليسار في شأن الرأسمالية تكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة، بينما يؤمن اليمين بالحرية. ولما كانت قيمهما الإنسانية متعارضة ولا توافق بينهما، فإن الخلافات لا يمكن أن تحل عقلياً. يستطيع اليسار أن يدافع عن القضية التالية: إذا كنت تؤمن بالمساواة فإن عليك أن تنتصر للاشتراكية؛ مثلما أن اليمين يمكن أن يؤكد: إذا كنت تؤمن بالحرية فإن عليك أن تكون نصيراً للرأسمالية. لكن ليس ثمة أية وسيلة لتقديم الدليل على صحة مبدأ المساواة في قبالة مبدأ الحرية، والعكس صحيح، لأننا ههنا بإزاء قيم مؤسسة وأنه لا تتوفر أية قيمة أو مقدمة أسمى أو أعلى يمكن أن يحتكم إليها الطرفان المتصارعان. ومهما تعمقنا في النظر في هذه المسائل فإنها تبدو لنا غير قابلة للحل لأننا ملزمون بالاحتكام إلى قيم نهائية متصارعة^(٣١).

لم تنل التطورات المستحدثة من هذه الرؤية التقليدية، إذ إن كل نظرية من نظريات العدالة الجديدة تميل بدورها إلى قيم نهائية مختلفة. فإلى جانب ارتباط المساواة بالاشتراكية، والحرية بالليبرتارية، تعتمد النظريات السياسية الجديدة على «قيم نهائية»، كالاتفاق التعاقدي (رولز)، و«الخير العام» (المذهب الجماعتي)، و«المنفعة» (المذهب النفعي)، و«الحقوق» (دوركن)، و«الذكورة» androgynie (النسوية). وفي هذه الحالات جميعاً

نحن قبالة عدد متعاضد من «القيم النهائية» التي لا يستطيع أي دليل عقلي أن يوفق بينها. وذلك من شأنه أن يشك في إمكانية بناء نظرية شاملة جامعة في العدالة، إذا كان ثمة قدر كبير من القيم النهائية التي يمكن لها أن تدعي تحقيق هذه العدالة، يجيب كيمليكا: «ليس ثمة أي شك في أن الإجابة الوحيدة المعقولة على هذه التعددية في القيم، تكمن في أن نهجر فكرة تطوير نظرية «أحادية» أو «واحدية» في العدالة. فإن الفكرة التي تعلق جميع القيم على قيمة عليا تكاد تبدو شكلاً من التعصب»^(٣٢).

يختلف رونالد دوركين مع كيمليكا، إذ يؤكد أن جميع النظريات السياسية الحديثة لا تستند فعلاً إلى قيم مؤسسة مختلفة، وإنما هي تشترك في قيمة نهائية واحدة، هي: المساواة، وأن من الممكن رفع التناقضات الظاهرية التي توجد بين نظريات العدالة المختلفة بحيث تفضي إلى هذه الرؤية، وهي أنها جميعاً نظريات في المساواة^(٣٣).

لا يعني هذا السجال هنا، ولا يهمني أن أستغرق في الدفاع، مع كيمليكا، عن خطأ الاعتقاد بأن كل المذاهب الأخلاقية تستند إلى نواة قاعدية أساسية هي «المساواة»، لأن بعضها صريح صراحة مطلقة في إنكار هذه القيمة، كالمذهب الليبريتاري مثلاً. وقد أضيف إلى ذلك القول أننا جميعاً نتفق على «أن من يعمل ليس كمن لا يعمل، ومن يبدع ليس كمن لا يبدع»، وأياً ما كانت مشاعر التعاطف عندنا سامية فإننا لا نقبل بمبدأ الاستحقاق المتساوي لمن يعمل وللمن لا يعمل.

بيد أن ما يجدر الوقوف عنده قبل أي أمر آخر، هو أن نفترض ابتداءً أنه ليس لدينا أية نظرية محددة في العدالة، وأننا في صدد البحث عن نظرية «عملية» لنا. حينذاك سيكون علينا أن ننظر في نظريات العدالة المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعيارية، وأن نرى ما الذي «يلائمننا» منها. وفي اعتقادي، لسياقاتنا الخاصة الراهنة، أن ذلك أجدي، منهجياً وواقعياً، من أن أدعي تقليد جون رولز وإعادة تجربة «الوضع الأصلي» و«حجاب الجهل»، الذائعة الصيت.

W. Kimlicka, Op. cit, p. 10.

(٣٢)

R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977, pp. 179 _

(٣٣)

183, In *Defense of Equality*, 1983, p. 24... etc.

إن العمل الذي قام به كيمليكا يفيدني في هذا القصد إفادة بالغة، إذ هو يضع يده على أبرز النظريات الكبرى الراهنة في العدالة، في الفكر الغربي المعاصر. وهي، عنده، ست: النظرية النفعية، ونظرية المساواة الليبرالية، والنظرية الليبرتارية، والنظرية الماركسية، والنظرية الجماعية، والنظرية النسوية.

ولأن القصد هنا تحديد معالم نظرية في العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية، ولأن الموروث العربي الإسلامي ممتد فينا مثلما أن الفكر الغربي يؤثر فينا أيضاً، فإنني سأضيف إلى النظريات المتداولة في الفضاءات الغربية - وهي نظريات قابلة للتداول في فضاءات أخرى - النظرية التي تنحدر إلينا من التراث العربي الإسلامي، أعني نظرية المصلحة، لأرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرننا السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي - الأخلاقي - التاريخي ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغداً.

النظرية الأولى في العدالة هي النظرية النفعية (Utilitarianism)

وهي تعني، باختزال شديد، أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقياً هي التي تنتج أعظم قدر من السعادة لأعضاء المجتمع، أي تعظيم السعادة الإنسانية. النظرية ليست جديدة، إذ هي تمتد جذورها في مذهب اللذة الإبيقوري، لكن الذي بلورها فلسفياً في العصر الحديث جبريمي بتام وجون ستوارت مل. وسخرها ممتد في الحياة المعاصرة، المستغرقة في «الاقتصادي»، وجاذبيتها في الغرب، كأخلاق سياسية، مستمدة من وجهين: الأول: أن الغاية التي يتطلع النفعيون إلى تحقيقها - السعادة والرفاهية - ليست مرهونة بوجود الله والنفس أو أي كائن ميتافيزيقي ممكن، فذلك كله لا يدخل في حسابات النفعيين. السعادة، وفقاً لهم، ذات قيمة في حياتنا ويمكن أن تتحقق من دون أن تكون ذات متعلقات دينية أو أخروية. الثاني: أن النفعية ذات سمة «ذرائعية»، بمعنى أن جاذبيتها تنجم أيضاً من النتائج التي تترتب على ممارستها (Consequentialism)، بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة أو مفيدة أو جالبة للسعادة لصاحبها، غير ضارة بالآخرين. وللمنفعة عند النفعيين مفهوم وتعريفات تختلف عند هذا أو ذاك منهم. فبعضهم يذهب إلى أن المنفعة مرتبطة بمذهب اللذة (Hédonisme)، أي «تجربة أو خبرة اللذة

أو الشعور باللذة الذي يمثل الخير الأسمى للإنسان، إذ هو الخير الوحيد الذي هو غاية في ذاته والذي من أجله تعتبر كل الخيارات الأخرى وسائل. اللذة هي معيار المنفعة وبعضهم الآخر يؤكد أن المنفعة هي «حالة ذهنية» أو عقلية وليست مجرد غبطة أو لذة، مثال ذلك خبرة النظم الشعري الذي يولد حالة ذهنية أو عقلية خاصة باعثة على الرضا أو المتعة من دون أن تكون «لذة حسية». وآخرون يذهبون إلى أن المنفعة هي «إشباع الخيارات المفضلة» (satisfaction des préférences) وتعظيمها. وأخيراً يرى فريق منهم أن المنفعة هي إشباع الخيارات العقلية، أي تلك المستندة إلى معلومات كاملة وأحكام صحيحة، ورفض الخيارات الضالة (المغلوطة) أو اللاعقلية^(٣٤).

النظرية الثانية هي نظرية المساواة الليبرالية (Liberalism)

التي يدافع عنها جون رولز ودوركين. ونظرية رولز في العدالة تستند إلى الفكرة التالية:

«إن جميع الخيارات الاجتماعية الأولية - الحريات والفرص والدخل والغنى، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات - ينبغي أن يتم توزيعها على وجه المساواة، اللهم إلا أن يكون توزيع، غير متساوٍ لمجمل هذه الخيارات أو لواحد منها، مفيداً للأقل حظاً»^(٣٥). في إطار هذه النظرية العامة، يربط رولز فكرة العدالة بالتوزيع المساواتي للخيارات الاجتماعية، مع تعديل مهم. فنحن نعامل الأفراد على قدم المساواة، لا بإلغاء جميع التفاوتات، لكن بإلغاء تلك التي تلحق حيفاً ببعض الأفراد. فإذا كانت بعض التفاوتات مفيدة لكل الناس من حيث إنها تشمر مهارات وقدرات مجدية اجتماعياً فإنها ستكون حينذاك مقبولة لدى الجميع. إن التفاوتات مقبولة إذا كانت تزيد من حصتي الأولية العادلة، لكنها ليست كذلك إذا ما كانت تجور على هذه الحصّة، مثلما هي الحال في النفعية.

إن المبادئ التي تحكم هذه النظرية هي التالية:

المبدأ الأول: لكل شخص، من جملة الحريات الأساسية المتساوية، حق

W. Kimlicka, Op.cit, pp. 17-25.

(٣٤)

J. Rawls, *Theory of Justice*, Oxford University Press, Londres, 1972, p. 303.

(٣٥)

مساوٍ بأوسع قدر، لما يحق لجميع الآخرين من هذه الحريات.

المبدأ الثاني: ينبغي للتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية أن تُنظَّم على نحو:

أ - يحقق أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً.

ب - أن تكون متعلقة بوظائف وأوضاع ميسورة للجميع، في أوضاع يسمُّها المساواة العادلة في الفرص^(٣٦).

وعند رولز أن للمساواة في الحرية الأسبقية على المساواة في الفرص، التي هي بدورها ذات أسبقية على المساواة في المصادر والموارد، واللامساواة ليست مقبولة إلا إذا كانت مفيدة للأقل حظاً^(٣٧). ثم إن توزيع الموارد يظل ضرورياً للانتقال من المذهب النفعي إلى المساواة الليبرالية.

تهدف مقاربة رولز إلى «تقديم فهم للعدالة يعمم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المشهورة في الصورة التي نجدها، من بين آخرين، لدى لوك وروسو وكانط»^(٣٨). والقصد نظرية في العدالة الاجتماعية قائمة على مفهوم للعدالة التوزيعية بين أفراد المجتمع. ونقطة الانطلاق هي ملاحظة تناقض المصالح بين المواطنين في كل مجتمع، إذ إن الأفراد ليسوا حياديين في أمر الطريقة التي يتم بها توزيع ثمار مشاركتهم، فهم جميعاً يفضلون القدر الأعظم من المنافع على القدر الأقل. ويترتب على ذلك أننا «في حاجة لمجموعة من المبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدد هذه القسمة للمنافع». «هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية، التي نبه إليها أرسطو في مفهومه للعدالة التوزيعية، أي المثال الذي بفضلُه تعني العدالة أن يعطى كل شخص ما هو حق له».

ويؤكد رولز أننا إذا ما أردنا أن نضمن العدل فإن علينا أن نحترم مبدأ

J. Rawls, The basic Liberties and their Priority, in *Political Liberalism*, (٣٦)
Columbia University Press, New York, 1993, 1996, p. 291.

W. Kimlicka, Op. cit, pp. 64-66. (٣٧)

J. Rawls, Op. cit, p. 11. (٣٨)

«الاستقلال المطلق» للفرد، والاختلاف أو التمييز بين الأفراد، لأن «كل شخص يمتلك حرمة (inviolability) مستندة إلى العدل، الذي، حتى باسم سعادة مجموع المجتمع، لا يمكن انتهاكه». لذا هو يتابع (كانط) مؤكداً أن «مبادئ العدل (ينبغي أن تُبين) في البنية الاجتماعية القاعدية عن رغبة البشر في أن يعامل بعضهم البعض الآخر من حيث هم غايات في ذاتها، لا من حيث هم مجرد وسائل». في هذا المنظور يؤكد رولز ابتداءً: «في نظرية العدالة بما هي إنصاف، مفهوم العادل سابق على مفهوم الخير»، وحقوق المواطنين تتمثل في ثلة من «الحريات الأساسية التي يتمتع بها الجميع على قدم المساواة»^(٣٩). لكنها حريات تلتزم بعدالة توزيعية تنكر لها النظرية النفعية اللامساواتية.

النظرية الثالثة هي النظرية الليبرتارية (Libertarianism)

التي تمثل تجذيراً للبرالية، أو ليبرالية مسرفة أو غالية، وأصحابها يدافعون عن (السوق الحرة)، ويدعون إلى تحديد تدخل الدولة في السياسة الاجتماعية، وإلى تعزيز الحقوق الشرعية للملكية، من حيث إن للأفراد الحق في التصرف الحر بممتلكاتهم بغض النظر عما إذا كان يترتب على ذلك زيادة أو نقصان في الإنتاجية. فليس للدولة الحق في التدخل في آليات السوق حتى لو كان القصد زيادة الفاعلية. ومثلما يقول روبرت نوزيك: «للأفراد حقوق، وثمة بعض الأشياء التي لا يستطيع لا الفرد ولا المجتمع القيام بها (من دون أن يطال ذلك اغتصاب حقوقهم)». ولما كان للأفراد حق التصرف في ممتلكاتهم على النحو الذي يرونه، فإن كل تدخل من جانب الدولة هو بمنزلة «أشغال شاقة»، إذ هو يخرق لا مبدأ الفاعلية، وإنما حقوقنا الأخلاقية، الأساسية^(٤٠). والليبرتارية تقوم على المبادئ التالية:

(٣٩) انظر عرضاً دقيقاً لنظرية رولز في:

Quentin Skinner, On Justice, The Common Good and the Priority of Liberty, in Chantal Mouffe (ed), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, New York, Verso (Phronesis), pp. 211-212.

الترجمة الفرنسية:

Quentin Skinner, Sur la Justice, Le bien commun et la priorité de la liberté, in Libéraux et communautariens, textes réunis et présentés par André Breton, Pablo la Silveira, Hervé Pourtois, PUF, 1997, pp. 209-225.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Book, New York, 1974, p. IX.

(٤٠)

١ - التبادل التجاري الحر الشامل.

٢ - المنافسة المطلقة.

٣ - تذبذب الأجور بلا حدود.

٤ - دولة الحد الأدنى.

٥ - الحياد الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي.

كيف يقوم الليبرтариون بالربط بين العدل والسوق؟ في «نظرية الحقوق الشرعية للملكية» لدى نوزيك، إبانة عن هذه المسألة على النحو التالي: إذا انطلقنا من الفرضية القائلة إن لكل فرد حقاً مشروعاً في الأشياء التي هي في حوزته، فإن توزيعاً عادلاً يتمثل حينئذ، بكل بساطة، في كل توزيع ينتج عن المبادلات الحرة بين الأفراد؛ وكل توزيع يتم بثمرة تحويلات ومبادلات حرة، بدءاً من وضع عادل، هو نفسه عادل. وإن فرض أية رسوم (ضريبة) على هذه المبادلات خلافاً لإرادة المواطنين هو أمر ظالم، حتى لو كانت هذه الرسوم تستخدم للتعويض عن التكاليف الإضافية التي يمكن أن يكون ضحايا لها الأفراد الذين يعانون من إعاقات طبيعية لا يد لهم فيها. لأن الرسم (الضريبة) الشرعي الوحيد هو ذلك الرسم الذي يستخدم في اقتطاع الموارد الضرورية للحفاظ على المؤسسات القاعدية الضرورية لحماية نظام التبادل الحر (الشرطة والقضاء).

وبدقة أكبر، تستند نظرية حقوق الملكية عند نوزيك إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

١ - مبدأ التحويل: ما يكتسب بحق يمكن نقله بحرية.

٢ - مبدأ الكسب الأولي العادل، الذي يفسر، في الأصل، الطريقة التي أمكن فيها للأفراد أن يحصلوا على الممتلكات التي يمكن أن يتم نقلها موافقة للمبدأ السابق.

٣ - مبدأ تصحيح المظالم، الذي يفسر الطريقة التي بها يمكن التصرف في الممتلكات التي تم اكتسابها ظلماً أو التي تم نقلها ظلماً.

إذا ما اعتبرنا هذه المبادئ الثلاثة معاً فإن ذلك يعني أنه إذا كانت ممتلكات الأفراد مكتسبة بحق، فإن صيغة التوزيع العادل تكون هي التالية:

«من كل أحد بحسب ما يختار، ولكل أحد بحسب ما اختير له»^(٤١).

وجماع نظرية حقوق الملكية عند نوزيك «أن دولة الحد الأدنى» (Minimal State) مقتصرة، على نحو وثيق، على وظائف الحماية من العنف، والسرقة، والاحتيايل (الضريبي)، وعلى ضمان احترام العقود، هي دولة ذات أساس مسوغ. وكل توسع لاحق في وظائف هذه الدولة من شأنه أن يعتدي على حقوق الأفراد في أن لا يفعلوا بعض الأشياء، هو أمر لا مسوغ له»^(٤٢). ويترب على ذلك أنه لا مجال لأي تدخل من جانب الدولة في قضايا التربية، والصحة، والمواصلات، وإصلاح الطرق أو الفضاءات الخضراء. إذ إن الالتزام بهذه المؤسسات يتضمن، وفقاً لنوزيك، ضرائب قسرية على بعض المواطنين، رغماً عن إرادتهم، وخرقاً لمبدأ التوزيع العادل وفقاً لنوزيك^(٤٣).

باختصار شديد يتفق الليبرتاريون - ميلتون فريدمان، وفريدريك فون هايك وروبرت نوزيك - على الدفاع عن ثلاث قضايا أساسية: الحق الطبيعي في الحرية والإطلاق الأقصى للسوق ولنظامه التلقائي، والنضال في وجه الفلسفة التدخلية للدولة، ومناهضة جميع الاهتمامات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وبفكرة المساواة والعدالة التوزيعية (القسم الثاني من كتاب فون هايك: القانون والتشريع والحرية، يحمل العنوان: سراب العدالة الاجتماعية). وبالطبع يمثل مبدأ الحرية، من حيث هو حق طبيعي مطلق لا يجوز المساس به، نقطة الارتكاز الأساسية في الدفاع المسرف عن الملكية الخاصة وفي إشهار «حرب صليبية» على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى «ليبرالية المساواة» التي مثلها رولز ودوركين^(٤٤).

النظرية الرابعة هي النظرية الماركسية

التي شهدت في العقود المتأخرة، اجتهدات ومواقف متباينة، أبرزها اثنان: الموقف الأول يشكك في فكرة العدالة نفسها ويعتبر أن الشيوعية تمثل

Op. cit, p. 16.

(٤١)

Op. cit., p. IX.

(٤٢)

W. Kimmlicka, Op. cit, pp. 112-113.

(٤٣)

(٤٤) لمزيد من الإحاطة بالفلسفة الليبرتارية، انظر: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي - مقال في

وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط ٢، ص ١٧٣ - ١٨٣.

«تجاوزاً» لمشكلة العدالة، ويؤكد أن العدالة ليست إلا «فضيلة تصحيحية»، هي رد على قصور في الحياة الاجتماعية؛ الموقف الثاني يجاري الحرص الليبرالي على العدالة، لكنه يرفض الاقتناع الليبرالي بأن العدالة تتوافق مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، لكن كلا الموقفين يشجب «الاستغلال» ويؤكد أن الملكية الخاصة هي أداة للاستغلال، وعند بعضهم علة للاغتراب. ومعلوم أن ماركس يقول: «إن نظرية الشيوعيين يمكن أن تلخص في عبارة واحدة: إلغاء الملكية الخاصة». وهذه ليست مقبولة إلا لأغراض الاستخدام الشخصي، مثلما هي الحال في الثياب والأثاث والأدوات المنزلية أو الترفيه، وليس لها أي حق أخلاقي ولا أي حق في السيطرة على وسائل الإنتاج، وهي مما ينبغي أن يكون ملكاً للمجتمع وللتخطيط الاقتصادي القومي. إن «ديمقراطية المالكين» التي يتكلم عليها رولز غير عملية واقعياً. والمساواة العادلة ينبغي أن تتخذ شكل التمتع المتساوي بالخيرات والموارد العامة، لا شكل التوزيع المتساوي للخيرات الخاصة^(٤٥).

النظرية الخامسة هي النظرية «الجماعية» (Communitarianism)

وهي تنهض بشكل خاص في وجه الليبرالية و«حيادية الدولة»، وتجنح إلى سياسة «الخير العام». وبحسب هذه النظرية يتميز المجتمع «الجماعي» بفهم جوهرى للحياة السعيدة أو الهانئة، فهم يحدد «شكل حياة الجماعة». وفيها، بدلاً من أن يطلب من الخير العام التكيف مع مختلف «الخيارات التفضيلية الفردية» فإنه هو الذي يقدم المعيار الذي يسمح بتقييم هذه الخيارات وضبطها وتوجيهها. والدولة الجماعية يمكن لها، بل يجب عليها، أن تشجع الأفراد على أن يتبنوا تصورات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة، وأن ينهضوا في وجه تصورات الخير التي تضاده. بهذا المعنى يبدو المجتمع «الجماعي» مجتمعاً مثالياً يطلب الكمال، ويضع سُلماً قيمياً لأنماط الحياة المختلفة. وفي الوقت الذي يشدد فيه الليبراليون على مبدأ «تقرير المصير الذاتي»، فإن الجماعيتين يرفضون هذا المبدأ. ومعلوم أن المفهوم الليبرالي للهوية الشخصية يقوم على أن الأفراد أحرار في أن يتبنوا الممارسات الاجتماعية السائدة، وأن هويتهم، من ثم، لا تتحدد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية، أو الجنسية أو

تلك، إذ إنهم أحرار في نقد أو رفض هذه الروابط. الأنا، مثلما يرى (كانط)، سابق في الوجود على مختلف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحددة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي، وأن يخضعها لأحكام العقل. أما الجماعتيون فإنهم يرون أن هذه النظرة للهوية الشخصية نظرة غير صحيحة، إذ هي تجهل أن (الأنا) «متجذر» و«متموضع» في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأنا لا نستطيع دوماً أن نضع «مسافة» بيننا وبينها أو أن نستقل عنها. لذا ينبغي أن تعتبر جميع أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقل بعض هذه الأدوار والعلاقات، معطيات سابقة على كل تداول شخصي. ومعنى ذلك أن ممارسة حق تقرير المصير الذاتي تجري من خلال هذه الأدوار الاجتماعية، لا بعيداً عنها ومن خارجها. وعلى الدولة أن تشجع وتعمق هذا التجذر والتعلق بالجماعة. إن الحرية التي يبني عليها الليبراليون لا بد أن تكون، في رأي تشارلز تايلور، «متموضعة»، والأنا الذي يمارس حريته مُقَصِّياً جميع العقبات والعراقيل الخارجية، لا يتمتع بأية سمات أو خصائص ذاتية، وهو بلا هدف محدد، وفارغ من أي معنى^(٤٦). ويذهب الفريق الأغلب من الجماعتيين إلى القول إنه يتعذر علينا أن «نختار» أو أن «نرفض» علائقنا بالجماعة التي ننتمي إليها، ونحن لا نملك إلا أن نكتشف في الحياة ارتباطنا الوشيع بها وبالسباق الثقافي. يأخذ الجماعتيون على الليبراليين أنهم يهملون الشروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقية لمنافعنا ورغباتنا، ويؤكد تايلور أن النظرية الليبرالية تستند إلى نزعة «ذرية» يشخص فيها الأفراد بما هم مكتفون بذواتهم ويتحركون في حالة استقلال تام عن أي «رباط اجتماعي». ولكن تايلور يؤكد أن «السياق الجمعي» أو «البيئة الاجتماعية» ضرورية للحياة الطيبة في المجتمع، وأنه يمتنع تماماً تحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي. لذا ينبغي هجر «الحياد الليبرالي» و«الأنا الليبرالي غير الملتزم»، والتعلق بسياسة «الخير العام» والشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة^(٤٧).

Op. cit., pp. 225-227.

(٤٦)

Charles Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, Cambridge University Press, (٤٧) 1985, pp. 190-191; W. Kimlicka, *Contemporary Political Philosophy - A. Introduction*, Oxford, Clarendon Press, pp. 207-215, Michael Walzer, *La critique communautarienne du libéralisme*, in *Libéraux et communautariens*, p. 311-336.

وذلك كله ينطوي على ربط العدل بالخير.

النظرية السادسة هي النظرية النسوية (Feminism)

وهي، كبقية النظريات الأخرى، ذات نزعات متعددة؛ فثمة النسوية الليبرالية، والنسوية الاشتراكية، والنسوية الليبرتارية، وغيرها. لكن هذه النزعات جميعاً تتضافر في الاعتقاد بضرورة «إلغاء تبعية النساء»، والتعلق بمبدأ «المساواة» بين الجنسين، ونبذ التمييز والخضوع القانوني لسلطة الرجل بسبب «الوضع البيولوجي» أو «الطبيعة» التي تضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل، وتقيم بينهما «اختلافاً» أو «فرقاً» يسوّغ المعاملة غير المتساوية، ومن ثمّ غير العادلة، بينهما. و«تبعية» النساء، في الفلسفة النسوية، هي نتيجة للهيمنة الذكورية التي تعبر عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المنظم في حق النساء. ويقرن بمفهوم التبعية والهيمنة أو السيطرة، مفهوم التمييز بين المجال العام والمجال الخاص وما يتعلق به من التوزيع غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائلية والمسؤوليات المهنية. إذ يجري إقصاء النساء في حقل (الخاص)، أي المنزل، ويستقل الرجل بالمجال (العام) وحقوله المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... إلخ، معزراً الاعتقاد بأن «الطبيعة» هي التي تفرض ذلك، وبأن الرجل وحده هو الذي يصلح للقيام بوظائف المجال العام. وقد ترتب على هذا الإقصاء التمييز بين «أخلاق الرجال» و«أخلاق النساء»، وهو تمييز اعتبرته بعض النسويات أسطورة ثقافية ولا أساس تجريبياً له. كما أنه تمييز يثير التقابل التقليدي بين النظرية الذكورية التي يؤكد أصحابها أن استعدادات المرأة «حدسية» توافق المجال الخاص، وبين النظرية النسوية الحديثة التي تؤكد أنها ذات طبيعة عقلية منفتحة على المجال الكوني العام. وقد ولد هذا السجال تبلور تصورين أخلاقيين يعبران في رأي (غيليكان) عن تيارين لا يمكن التوفيق بينهما: أخلاق الاهتمام والرعاية (Caring/ Sollicitude)، وأخلاق العدالة. الأولى تشدد على تنمية الاستعدادات الأخلاقية، والثانية تشدد على تعلم المبادئ الأخلاقية؛ الأولى تبحث عن أجوبة مناسبة للحالات الخاصة، والثانية تريد حل المشاكل وفقاً لمبادئ شاملة؛ الأولى تنشد احترام الحقوق والإنصاف، الثانية تحرص على المسؤوليات والروابط

الشخصية. بتعبير آخر: أخلاق العدالة تشدد على احترام الحقوق، أما أخلاق الاهتمام فتوجه إلى المسؤولية والتعاطف بإزاء الآخر من حيث هو مساوٍ^(٤٨).

تلك هي أبرز نظريات العدالة في الفكر الغربي المعاصر. ثمة بكل تأكيد منظورات أخرى للموضوع، مشتقة من هذا المنظور أو ذاك، أو قريبة من هذه النظرية أو تلك، كذلك الوشيجة الصلة بالمنظور الليبرالي أو بالمنظور الجماعي، أو تلك التي تعرض لمسألة العدل والعدالة الاجتماعية في علاقتها بفلسفة (الاعتراف)، مثلما نجد عند أكسل هونث وبول ريكور، ونانسي فريزر^(٤٩)، لكن ما عرضت له في الصفحات السابقة يبدو لي وافياً بالمقصود في سياق هذا البحث.

بيد أن هذا المقصود لن يستوفي حقوقه من دون استحضار المعطى العربي الذي انطوى عليه موروثنا التاريخي، واعتباره في النظر إلى جانب الرؤى الغربية المتداولة، للإبانة عما يمكن التوجيه إليه في مسألة العدالة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

في حدود مقاربتنا للمسألة، يبدو لي بوضوح تام أن أصناف العدل التي ينطوي عليها هذا الموروث، التي تستحق في اعتقادي أن تكون موضوع اهتمام واعتبار، ومضاهاة في قبالة، أو بمحاذاة، نظريات العدالة الغربية المتداولة اليوم، تقع في حقل العدل السياسي والاجتماعي. ذلك أن (العدل الكلامي) و(العدل الفلسفي) يخرجان من دائرة الاهتمام المشخص المباشر الحالي، فضلاً عن أن الأول منهما يجنح نحو الميتافيزيقا، بينما يلحق الثاني بالفلسفة الأخلاقية الأكسيولوجية الغائية. والمطلوب الاستجابة لنداء الواقع المشخص: الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولمطلب المسؤولية والواجب، أولاً وآخراً،

W. Kinlicka, op. cit., pp. 255-308.

(٤٨)

ولمزيد من الاطلاع على الفلسفة النسوية الغربية، انظر: خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ييسان، بيروت، ٢٠٠٥.

(٤٩) انظر: الزواوي بغورة، الاعتراف - من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية،

دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٢.

وقصداً للضبط والتحديد والفاعلية.

بالطبع يمكن لفريق من المفكرين - أو بشكل أدق من الدعاة الدينيين - أن يؤكد أن (العدل الشرعي) الذي يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية هو وحده الذي يضمن العدل بين الناس، لأن الله مبدأ هذا الشرع؛ فالله العادل، أعلم من البشر بما هو حق وخير وعدل لهم. وهذا «التدخل» يَشْخَصُ اليوم في جملة أقطارنا العربية بقوة وجِدَّة. والمشروع الذي يسعى «الإسلاميون السياسيون» لإنفاذه ينطوي على الاعتقاد الجازم بأن (العدل الشرعي)، أي أحكام الشريعة الإسلامية، هو طريق الخلاص. ويكفي أن نلاحظ أن أغلبية الأحزاب الإسلامية السياسية الكبرى تجعل من لفظ (العدالة) علامة على نفسها: في تركيا: العدالة والتنمية؛ في مصر: الحرية والعدالة؛ في المغرب: العدالة والإحسان... وهكذا. وبالطبع الدعوى الأساسية التي تقوم عليها هذه الأحزاب، في ضوء الاسم الذي يرمز إليها، هو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن هذه الأحكام تحقق العدل والرفاهية.

إنني أدرك تمام الإدراك أننا نتحرك هنا على أرض غير صلبة، وأنا نشهد على هذه الأرض تقابلاً صريحاً بين منظورين مترافعين: منظور الإسلاميين، ومنظور الليبراليين. بين هذين المنظورين يعاني (القانون)، وتعاني (الدولة) ودستورها، ويعاني المواطنون، أشد ضروب العنت والتوتر والقلق. ولأن المجتمعات العربية، هنا.. الآن، قد دخلت أو أدخلت في ما يمكن أن أسميه «مختبر التجربة الإسلامية الوظيفية» - لأن هذا، في تقديري، ما يصنعه الغرب اليوم لغايات لا أخوض فيها هنا - فلأنني لن «أولّي الأدبار» من المشكلة، وسأقف منها الموقف التالي، الذي هو موقف «منهجي» لا «مذهبي» أو «عقدي»:

في عالمنا العربي، المسكون - بمسلميه ومسيحييه - بعقب الدين، وسحره، وأحكامه، وغاياته، وبأوامره ونواهيه، ووعوده ووعيده، وعلائقه ومتعلقاته، وأفهامه ومفاهيمه، وطرائق مقاربتة وضروب ممارسته... إلخ، لا نستطيع أن نضع الدين «بين قوسين»، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره. فهو «معطى» مباشر، مشخص، ذو بأس وقوة شديدين عند قوم، طيب رحيم عند قوم آخرين، لأنه «محكم» في وجهه، «متشابه» في وجوهه، ولأن المتمثل للدين

يتمثله وفق «طبيعة ذاتية» وما تنطوي عليه من قاع وجداني أو عقلي أو تراثي أو غير ذلك. وليست المسألة هي في قبول أو عدم قبول الدين وأحكامه، وإنما هي في طريقة فهمنا له ولمضامينه. والقضية المنهجية الكبرى هي التالية: هل تمثل الدين تمثلاً «ذرياً»، بمعنى أن نتصلب عند مفرداته مجردة أو منتزعة من (مجموعه)؟ أم نتمثله تمثلاً «كلياً»، أو «هولستياً»، أعني في «مبادئه العامة» و«مقاصده النهائية»؟ ويتعلق بهذا النظر المنهجي: هل نقرأ النص الديني «على ظاهره»، أي وفق دلالاته المادية الحسية الحرفية؟ أم نفترض أن ظواهر النص حافلة بما هو «حمّال للوجوه»، متشابه، وأن التأويل وإعادة قراءة النصوص هما المنهج الذي ينبغي أن يتبع في مقارنة النص وفهمه وإنفاذ مضمونه.

لا أتردد في المسألة. فأنا أعتقد أن المنهج الهولستي التأويلي هو الذي ينبغي أن يتبع، وأن المبادئ والمقاصد هي التي ينبغي أن تطلب، لا في موضوع العدالة فقط، وإنما في جميع الموضوعات الأخرى. لذا كانت نظرية (المصلحة) التي نوه بها فقهاء المقاصد هي التي ينبغي الوقوف عندها من جملة الموروث العربي الإسلامي، ومضاهاتها بجملة النظريات الغربية في العدالة. وهذا التقاطع أو «التضايّف» ضروري لأننا لا نعيش وحدنا في هذا العالم.

ونظرية المصلحة نظرية تتوخى الخير العام، وهو مبدأ قرآني صريح، يشق من مقصد الشريعة في ضمان مصلحة الجماعة وحسن أحوالها. والأصل فيها فعل الخير وتجنب الشر، أو مثلما مر من قبل، جلب منفعة ودرء مفسدة؛ أي مصلحة العباد في العاجل والآجل.

ومعلوم أن فقهاء المقاصد القدامى - خصوصاً الشاطبي والقرافي - قد جعلوا هذه المقاصد في أقسام: الضرورية، والحاجية، والكمالية، وأنهم شددوا على الضروريات منها وحصروها في خمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. لكن المحدثين توسعوا فيها بحيث أضافوا إليها ثلثة من قيم الحداثة، وحقوق الإنسان.

هذه النظرية في (المصلحة) هي، نظرية الخير العام. ومع أن القرافي والشاطبي يتعلقان بمنهج «نصي» في فهم هذه النظرية وفي تطبيقها؛ إلا أن

آخرين، كالأخروصي والعز بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي وآخرين، يؤسسونها على العقل. وقد مر قول بعضهم إنه حيثما «ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق (...)» فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها...». حتى إن الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ/ ١٣١٦م) ذهب إلى تقرير القول إنه إذا ما تناقضت المصلحة مع النص (الديني) فإنه يجب تغليب المصلحة، لأنها المقصد النهائي للتشريع. وفي العصر الحديث ذهب الطاهر بن عاشور إلى أن المصلحة ينبغي أن تكون أساساً لجميع الأحكام القانونية^(٥٠).

لكن، هل تهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حماية مصالح الأمة المشتركة، أم تهدف إلى حماية المصالح الفردية؟ في المسألة المركزية هنا، أي مسألة الملكية، وفي ضوء التسليم بأن الله هو مالك كل شيء، وأن للإنسان حق التمتع بالملكية أو الحيازة، تقابل فريق الفقهاء الآخذين بجماعية حيازة الملكية، وفريق الفقهاء، الذين وقفوا إلى جانب توزيع الملكية وحق الفرد في اكتسابها ونقلها من شخص إلى آخر.

لكن مبدأ الملكية الخاصة هو الذي انعقد الإجماع عليه، بقيود. ومع ذلك فإن الأولوية ظلت تقدم المصلحة العامة أو الخير العام، بحيث إنه إذا تعارضت المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فإنه ينبغي أن تخضع الأولى للثانية.

أخلص من ذلك إلى أن نظرية (المصلحة) و(الخير العام) تفرض أحكامها في جميع الحقوق الإنسانية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، والقانونية. ومع أنها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، إلا أنها خضعت لتطویر جوهری جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كلياً أو جزئياً، في تشكيل نظرية

(٥٠) انظر مادة (مصلحة) في: دائرة المعارف الإسلامية، وانظر أيضاً: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، القاهرة، ١٩٥٤؛ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م، ص ٦٣ والأدبيات في الموضوع كثيرة.

عربية معاصرة في العدل.

النفعية، المساواة الليبرالية (أو الليبرالية)، الليبرتارية، الجماعية، الماركسية، النسوية، المقاصدية.. هي إذاً النظريات التي تشخص في قبالة المجتمعات العربية وتمثل لها هذا الخيار أو ذاك، إن لم تكن ثمة خيارات أخرى.

لا شك في أن «الاقتصادي» يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالم كهذا تبدو المساواة أفضل الردود المناسبة. وهي تبدو كذلك على وجه الخصوص في جملة أقطار العالم العربي. بيد أن «الاقتصادي» ليس هو الحاكم الأوحده، فثمة العامل الثقافي، والعامل الديني الصاعد صعوداً عظيماً، والعامل القومي، والعامل السياسي، والعامل القانوني. ثم إن الأقطار العربية، على الرغم من عوامل التجانس ومقومات الهوية، ليست متماثلة في كل شيء، والفروق الثقافية شاخصة هنا وهناك. وليس يخفى أن ثمة هوة اقتصادية سحيقة تفصل بعض بلدانه عن بعضها الآخر، وأن الموارد والثروات متباعدة ومتفاوتة هنا وهناك. والفقر، بل العوز، سمة صارخة من سمات بعض المجتمعات العربية، وتوزيع الثروة في جميع الأقطار العربية توزيع غير عادل. ويؤكد لنا الاقتصاديون والاجتماعيون والمفكرون السياسيون والقانونيون - وهذه وجوه تحتاج إلى بحث معمق واستقصاء واسع، وهي ليست مما يقدر صاحب هذا البحث على النهوض به - أن المظالم وقائع بديهية لا يملك أحد أن ينكرها أو أن يقلل من شأنها، وأن علاجها لا يمكن أن يتحقق إلا بالعدل.

لكن، أي عدل؟

(٤)

في فضاءات الديمقراطية الغربية، الأوروبية والأمريكية، وعلى الرغم من الظفر الكبير الذي حققته الرأسمالية المعززة بنظام عولمي اقتصادي - لكنه يعاني منذ سنوات من آفات مستحكمة - لم ينجم أي إجماع حول الفلسفة التي يمكن الزعم أنها هي الطريق الأمثل لتحقيق العدالة. وقد ظهر

جلياً أن العقل الغربي قد ذهب مذاهب مختلفة، أشرت إليها. كما ظهر أن أتباع هذه المذاهب قد تصلبوا عند أحادية مسرفة تنصب لكل مذهب «قيمة مؤسسة» نهائية لا تسمح بالتلاقي مع القيم المؤسسة للمذاهب الأخرى. فالخلاف بين النفعيين وليبرالية رولز قاطع، والتناقض بين المساواتيين والليبرتاريين جذري، والمخاصمة بين الجماعتيين والليبراليين مشهودة، وهكذا؛ لكن من المؤكد أن ثمة تقارباً يمكن أن يحدث بين أكثر من نظرية عند بعض المبادئ أو القيم الأساسية في هذه النظرية أو تلك. فليس ثمة شك في أن ثمة جنوحاً أغلبياً إلى مبدأ تعليق العدل على المساواة، في هذا الشكل أو ذاك. ويمكن القول أيضاً إنه على الرغم من التقابل التقليدي بين الخير العام والفردانية، إلا أن النفعيين والليبراليين والتكافليين والجماعتيين - والماركسيين أيضاً - يسلّمون بأهمية الخير العام وضرورته لسعادة المجتمع.

ومع ذلك فإنه ليس علينا، نحن، أن نقارب المسألة بإطلاق من أبواب الفضاءات الغربية، على الرغم من التأثيرات التي تدرك أجواءنا. لأن للمجتمعات العربية أوضاعها الخاصة، المختلفة، ولأن امتداداتها التاريخية في الحاضر تشكل وعياً مختلفاً، ولأن المعطيات الثقافية والدينية والأخلاقية والفقهية أو القانونية، والظروف التاريخية، تفرض أحكاماً ورؤى واعتبارات لا تجري مجرى المعطيات الغربية والأمريكية. لذا ينبغي أن نتأمل في مسألة العدل في حدود المعطيات العربية، التاريخية، والراهنة، لا في حدود المعطيات الغربية وتفصيلات المذاهب التي تمّ تداولها ومناقشتها هناك، مقدّرين أيضاً أن النوى القاعدية لنظريات العدالة الغربية التي نوهت بها، تشخص، بشكل أو بآخر، في المجال الاجتماعي والإنساني العام، لا في المجال الغربي فقط.

أفترض أن المعطيات الأساسية للثقافة العربية والإسلامية، التقليدية والحالية، ماثلة، بشكل أو بآخر، في أذهاننا وفي عاداتنا وممارساتنا وتطلعاتنا، وهي إن لم تكن شاخصة على نحو علمي «وضعي» وعقلي دقيق، فإنها بكل تأكيد شاخصة في إهاب حدس عقلي مباشر أو في رغباتنا وإراداتنا ومطامحننا الحيوية. في حدود هذه المعطيات سأراجع «القيم المؤسسة» النهائية لجملة نظريات العدالة الشاخصة، التي عرضت لها في هذا القول.

وبادئ الأمر هنا أن ثمة نظريات بانية لعدد من المذاهب، لا نملك إلا أن نضعها بين قوسين وأن نخرجها من السياق، إما لأنه تمّ تجاوزها واقعياً في بيناتها الأصلية وسواها، وإما لأنها لا توافق المعطيات الثقافية العربية، وإما لأنها مناهضة أصلاً لمفهوم «العدالة الاجتماعية» المنشود.

وفقاً لهذا الاعتبار أستطيع أن أقول إنه يتعذر الجنوح إلى النظريتين الليبرتارية والماركسية، الأولى لأنها تنكر مفهوم العدالة أصلاً وتمثل، وفق تعبير بورديو، داروينية جديدة، والثانية بسبب المبدأ المساواتي المطلق (égalité) الذي تتبناه، فضلاً عن المنطلقات والقواعد الفلسفية التي لا تجد اليوم آذاناً مصغية لها في الفضاءات العربية، وذلك على الرغم من قوة وسداد بعض الأفكار الأساسية التي تنطوي عليها، وعلى الرغم من استمرار حضورها في أوساط بعض المثقفين والحركات السياسية.

ما الذي يتبقى، مما يمكن التعويل عليه، بشكل أو بآخر؟

النفعية أولاً! لكن ما الذي يستحق الأخذ به منها؟ أم أنها يمكن أن تكون صالحة للإنفاذ جملة وتفصيلاً؟ إن الغاية الجوهرية التي تطلبها «النفعية» هي، مثلما مر، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأفراد المجتمع. وهذه، بكل تأكيد، غاية سليمة ومطلوبة، فما من إنسان إلا ويطلب السعادة. لكن أية سعادة؟ إذا كان المقصود مجرد سعادة دنيوية منبثة الصلة عن الله وعن حياة النفس أو الإنسان بعد الموت، فمن المؤكد أن النفعية، بهذا المعنى، لن تكون مناسبة لمجتمعات عربية يحتل فيها «الديني» مكانة جليلة. وتزداد أسباب انعدام الملاءمة إذا ما كانت المنفعة مرتبطة بمطلق مبدأ اللذة الحسية وبالفردانية «الذرية» الأنانية. صحيح أن «المؤمنين» أنفسهم يوجهون حياتهم اليومية بمعيار «حساب الحسنات والسيئات»، ويجهدون في فعل أكبر قدر من الحسنات للحصول، في الآخرة، على أعظم قدر من النفع المائل في السعادة الأخروية، لكن هذه النزعة «النفعية» لا تنحصر، مع ذلك، عند الجميع، في فردانية أنانية مطلقة، لأن «الأفعال الحسنة» التي يحرص المؤمنون على القيام بها وعلى كسب حسناتها، لا تستحق أن تكون أفعالاً حسنة إلا إذا هي اقترنت بالنية الخالصة المتجهة إلى فعل الخير للآخرين، أي إلى توخي الخير العام. أما إذا كان المقصود منها أفعالاً «شكلائية» تقصد «الربح» الخالص، أي «ربح

الجنة» بغض النظر عن المنفعة التي تمتد إلى الآخرين - مثل ما يمكن أن يشاهد عند كثيرين - فإنها تفقد معناها وقيمتها بكل تأكيد. فالعدالة القائمة على طلب المنفعة المفضية إلى السعادة هي عدالة مشروعة، لكنها تفقد شرعيتها إذا ما التزمت فردانية مستغرقة في اللذة الذاتية - حسية أو عقلية أو وجدانية - أو في المنفعة الأنانية، غير أبهة بالخير العام. المنفعة خير يطلبه كل الناس، وهو خير طبيعي، إلا أنه حتى يكون عادلاً يجب أن يقترب بفضيلة «الاعتدال»، التي تكلم عليها فلاسفة اليونان وأقرها الوحي الديني، وأن يجتنب الفردانية الأنانية والنرجسية الذاتية، وأن يتوخى السعادة والخير للمجموع العام أيضاً.

هل تسهم فلسفة (الحرية) الليبرالية في تشكيل «مركب العدالة» المناسب؟ بكل تأكيد. في الحقلين الأساسيين: الحقل الاقتصادي والحقل السياسي، أي في ما يطلق عليه «العدالة الاجتماعية». وليس ثمة ريب في أن تصور (رولز) وأقرانه للعدالة يصلح لأن يكون دعامة أساسية من دعائم العدالة في سياق عربي. ومبدأ المساواة الذي يقترب هنا بالعدالة اقتراناً تأسيسياً، هو مبدأ جوهري من مبادئ تحقيق هذه العدالة، والفكرة التي يدافع عنها رولز في قوله إن جميع الخيارات الاجتماعية الأولية - الحريات، والفرص، والدخل، والثروة، واحترام الذات - ينبغي أن توزع على وجه المساواة، اللهم إلا أن يكون توزيع غير متساو لمجمل هذه الخيارات أو لواحد منها، مفيداً لمن هم أقل حظاً - هذه الفكرة عقلية، مقبولة، وتوافق المعطيات الجوهرية للتصورات العربية والإسلامية. وبكل تأكيد ليس المقصود هنا الانحراف للمبدأ «المساواتي» المطلق (égalité) وإلغاء التفاوتات، وإنما المقصود أن يحصل الجميع على هذه المنافع وأن تحقق التفاوتات الطبيعية أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً. أي أن العدالة التوزيعية مدعوة لأن تعطي كل شخص ما هو حق له، وأن لا تلحق النفعية اللامساواتية السادرة أي حيف أو ظلم بأفراد المجتمع. هذه الصيغة لعدالة المساواة الليبرالية صيغت أصلاً لمجتمع رأسمالي نفعي فرداني أناني، بحيث مثلت ارتداداً ونقداً لنفعيته ولمظالمه ولطبيعة الحرية «السادرة» التي توجهه، وتصدت إلى إعادة تشكيله بحيث يحقق أعظم قدر من العدل والإنصاف. في السياقات العربية التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطور وتعقيد وصراع وتفاوت، تبدو «المساواة

الليبرالية» ذات جدوى وفائدة، لكنها يمكن أن تكون أكثر جدوى وفائدة، وأعظم توافقاً مع ثقافة هذه المجتمعات وتطلعاتها، إن هي اتخذت طابع «ليبرالية تكافلية» أو تضامنية أبعد غوراً ونشداناً للخير العام، من دون التفريط بالحريات الأساسية، أي من دون أن يجور الخير العام على الخير الخاص لأفراد المجتمع.

هل تحمل النظرية الجماعية معنى خاصاً لمجتمعاتنا؟ بكل تأكيد أيضاً. فالقضيتان الأساسيتان اللتان تشدد هذه النظرية على أهميتهما - أعني نقد «حيادية الدولة» الذي تأخذ به الليبرالية والليبرتارية، وسياسة الهوية الذاتية والخير العام - هما قضيتان مركزيتان في الفعل الحيوي للنسيج السياسي والاجتماعي لمجتمعاتنا. ويمكن القول إن ثمة توافقاً عاماً بين الجماعية والاتجاه الأغلب في مجتمعاتنا، من حيث إننا لا نقبل أن تتخلى الدولة عن مسؤوليتها الاجتماعية، لماذا؟ لأن مؤسساتنا الاقتصادية والسياسية والقانونية لم ترق في حسها الاجتماعي وفي إحساسها بالمسؤولية تجاه المواطن والمجتمع إلى مستوى التنظيمات الجديرة بأن تلتفت إلى المشكلات الاجتماعية وتسهم في تقديم الحلول والمساعدات الضرورية لها. ودولة «الحد الأدنى» و«اليد الخفية» التي يتكلم عليها الليبراليون والليبراريون، لن يترتب عليها في المجتمعات العربية ودولها إلا المزيد من الفوضى والظلم والفساد. لكن، من وجه آخر، نحن لا نطبق أن تتدخل الدولة في «الخيارات التفضيلية للأفراد»، وأن تفرض على المواطن طبيعة «المصير الذاتي» الذي ينبغي أن يحققه وطبيعة «النظام الفكري» الذي يجب أن يجسده في حياته الخاصة. لا شك أن (الأنا) متجذر في «الاجتماعي»، «متموضع» في الممارسات الاجتماعية القائمة، لكن لا ينبغي للدولة ولا للمجتمع أن يلزما الفرد بتمثل «إيديولوجية» جاهزة وبأن يوجهها حريته الشخصية بحيث تندمج في تصور مستبد شامل لا تحيد عنه. في مجتمعاتنا العربية يجب الدفاع عن الحريات الشخصية، لكن يجب أيضاً، في ضوء فوضى القيم السائدة وانحطاط الحس الأخلاقي العام والتدمير الثقافي الذي أحدثته أذرع «الثقافة الكونية» وقيمها الفردانية والرجسية الشرسة، رد الاعتبار للفضائل الأخلاقية العليا والدفاع عن الخير العام وتحقيق الملاءمة بين هذا الخير وخير الأفراد الخاص. وفي اعتقادي أن المنظور «الجماعتي» الذي يؤكد على أهمية «الرباط الاجتماعي» وينكر «الحياد

الليبرالي» وغلبة «الأنا الليبرالي غير الملتزم»، «الأنا الذري» اللااجتماعي، هو منظور مناسب لمجتمعاتنا العربية في المرحلة التاريخية التي تمر بها حالياً. لذا كانت الدولة الليبرالية التكافلية، دولة الخير العام والرعاية هي الدولة الأجدر بتحقيق العدل الاجتماعي.

هل ثمة موطئ قدم للعدالة النسوية في مركب العدالة من منظور عربي وظيفي؟ بكل تأكيد أيضاً. فالقضية الجذرية العميقة التي تشكل القاع الأساسي للنسوية، هي قضية المساواة بين الجنسين والاحتجاج على مبدأ «التبعية» وإلحاق المرأة بالرجل، والافتئات على حقوق المرأة. ونظرية العدالة في هذا القطاع تريد أن ترد إلى المرأة الحقوق الإنسانية التي سلبها الرجل عبر التاريخ، وأن تؤكد مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة. وفي عصرنا الراهن، بل منذ عصر النهضة العربي الحديث، احتلت هذه المسألة مكانة متعاضمة في مشاريع النهضة العربية، وترددت المقاربة بين مبدأ «إنصاف المرأة» والمطالبة بأن ترد إليها حقوقها «الشرعية»، ثم الدفاع عن مبدأ المساواة بين الجنسين من منظور ليبرالي عند فريق، ومنظور إصلاح - أو تكاملي - إسلامي عند فريق آخر، ومنظور «راديكالي» عند فريق ثالث. وهذا الفريق الأخير هو الذي ارتبط اسمه بنسوية إسلامية حقيقية، ليست هي على كل حال «النسوية الرافضة» التي جسدتها ثلة من الكاتبات اللواتي جنحن إلى موقف نقدي صارم بإزاء «مسلمات الإسلام التقليدي» أو الموروثة، أعني كاتبات من أمثال تسليمة نسرين وأيان حرسى علي ونجلاء كيليك. النسوية الإسلامية التي يصدق عليها هذا الاسم، وتتمثلها مفكرات مسلمات كأمينه ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرينسي... هي النسوية التي دافعت عن مبدأ «المساواة الأنطولوجية» بين الرجل والمرأة، وأكدت، من منظور قرآني، المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ورتبت على ذلك «قراءة جديدة» للنصوص الدينية «اللامساواتية» في ظاهرها. بفضل هذه القراءة «التأويلية» التي مارستها أمكن فعلاً تجريد نظرية إسلامية في العدالة النسوية^(٥١). وبإمكاننا أن نزع هنا أن هذه النظرية تستطيع أن تستوعب كلتا النزعتين الأخلاقيتين اللتين

(٥١) فهمي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، ط ٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، الفصل الأول، ص ٢١ - ٨١.

تم تداولهما في الفضاء الغربي، أعني (أخلاق العدل) و(أخلاق الاهتمام): الأولى تعززها عدالة الحقوق، والثانية تعززها الرؤية القرآنية، لا الفقهية، للعلاقة الزوجية.

لا أجد مسوغاً لاستئناف القول في نظرية (المصلحة) التي أخذ بها فقهاء (المقاصد)، وأنها في صيغتها العقلية، نظرية صريحة في العدالة القائمة على مبدأ (الخير العام)، وأننا، في نهاية المطاف وفي غاية هذا القول، نستطيع باطمئنان عظيم، دمجها في مركب نظرية عربية في «العدالة الاجتماعية» أركانها الأساسية: المنفعة الضاربة في الخير العام، ليبرالية تكافلية حافظة للحريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظاً، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والملكات الفردية الحريضة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر «الأنانية» الفردانية والنجسية، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنيان المساواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعاً لا مساواتية غير عادلة.

تلك معالم أساسية وقواعد بانية لدولة عادلة، ومجتمع عادل، وحاكم عادل^(٥٢). لا شك في أن «ديمقراطية عالمة» هي شرط ضروري لإنفاذها.

(٥٢) وقف ناصيف نصار في (الذات والحضور) وقفة دالة عند مقولة «العادل»: الإنسان العادل، والحاكم العادل. «فالعادل هو الإنسان المستعد دوماً للتعامل مع نفسه ومع الآخرين بحسب ما يقتضيه العدل مع تقديم العدل الأساسي على العدل الوضعي عند الضرورة وقدرة الإمكان». والعادل يتقيد بأحكام القانون من دون سواها. وهو ينشد في العدل القانوني ما يخفف قلقه الضميري في ما يتعلق بحقوقه وواجباته، وبحقوق الآخرين حوله وواجباتهم. من أين يأتي المجتمع بالحاكم العادل، على الرغم من «أن قيمة العدل مركوزة في حقيقة الكائن الذاتي؟» تلك «مسألة متوقفة على تقدم الوعي النظري والتطبيقي بالعدل وعلى شيوع هذا العدل في طبقات المجتمع ومؤسساته. الأمر الذي يعني أن مسؤولية خاصة تقع على النخبة المفكرة والقائدة. ولكن الجمهور كله مسؤول أيضاً، ولا سيما إذا كان النظام ديمقراطياً. فالمسألة هي إذن مسألة روح العدل واستقراره في المجتمع بأسره، أفراداً وجماعات، والعادل حقاً هو من يتحرك بروح العدل قبل أن يمسك بميزان العدل» (الذات والحضور، ص ٣٨٧ - ٣٨٩). وقد مرت الإشارة إلى أن بول ريكور قد خص مفهوم (العادل) بكتاب فذ:

(Paul Ricoeur, *Le juste*, Ed. Esprit, Paris, 1995).

الترجمة العربية: بول ريكور، العادل، تعريب مجموعة من الباحثين، تنسيق فتنحي التريكي، ج ١ و ٢، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ٢٠٠٣.

لكن ثمة شرط أعظم أهمية وخطراً وبأساً، هو أن يتمثل كل مواطن، وكل جماعة، وكل مؤسسة، في النظر وفي الفعل، مبدأ ديونطولوجياً جوهرياً هو مبدأ «المسؤولية»، لأن حرية سادرة بلا حدود، وديمقراطية تقنية صورية بلا علم ومعرفة وثقافة، لن تعنيا في عاقبة الأمر إلا تسوية مع الاستبداد وطريقاً سالكة إلى مضادات العدل.

الفصل الخامس

أُسْئَلَةُ الحَرِيَّةِ

القول في الحرية يسير جداً، عسير جداً. وقد نبه بول ريكور على ثلاثة مستويات مختلفة للمسألة، يستدعي كل منها نمطاً معيناً من الخطاب.

المستوى الأول: هو مستوى اللغة المتداولة، اللغة العادية، حيث تشخص كلمة «حر» بما هي صفة تسم بعض الأفعال الإنسانية ذات الخصائص البارزة القصدية، أو التي تجري وفق قصد ما، وتقترب بـ «باعث»، بمعنى مسوغ الفعل لا «سبب» الفعل، وتتعلق بفاعل مسؤول. في هذا الإطار يكون التعبير «أحرار» أو «حرة» - أفعال حرة - جزءاً من عالم من الخطاب تتردد فيه كلمات مثل: مشروع، وباعث، وقرار، و«مسوغ فعل» و«فاعل مسؤول» الخ، ترتبط جميعاً بمفهوم «الحر»، ويحيل بعضها إلى بعضها الآخر.

المستوى الثاني: هو مستوى التفكير الأخلاقي والسياسي، حيث الحرية ليست فقط صفة تميز بعض الأفعال وتفارق أفعالاً أخرى تعرف بأنها أفعال غير حرة، أو جبرية: الكلمة هنا تشير إلى «مهمة»، أو عبء، أو وظيفة، أو إلزام، أو قيمة، أي إلى شيء لما يوجد، لكنه ينبغي أن يوجد. والتفكير في الحرية هنا تفكير في شروط تحققها في الحياة الإنسانية، في التاريخ، وعلى مستوى المؤسسات. أي إن الخطاب هنا يرسم طريق التحرير، فيه تقترب كلمة الحرية بتعابير المعيار، والقانون، والمؤسسة، والسلطة السياسية، وغير ذلك. في هذا السياق، يحضر الكلام على «الحریات»: المدنية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. ولا يفهم من معنى الحریات هنا الاستطاعة (في الفعل) أو انعدامها، مثلما هي الحال في المستوى الأول من الخطاب، بقدر ما يفهم منه جملة من «حقوق» الفعل التي لا توجد إلا إذا كانت معترفاً بها من الآخرين ومنصوصاً عليها أو مقررّة في مؤسسات ذات

طابع اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي.

المستوى الثالث: هو مستوى «الفلسفة الأساسية، أو التأصيلية (Philosophie fondamentale)، حيث يصدر الخطاب حول الحرية عن السؤال: كيف ينبغي للواقع في كليته أن يتقوم لكي يكون لشيء كالحرية مكان أو حضور فيه؟ بتعبير آخر: ما هو الواقع الذي يكون فيه الإنسان فاعلاً، أي صانعاً أو خالقاً لأفعاله، على ما انطوى عليه المستوى الأول من الخطاب؟ وما هو الواقع الذي يكون فيه مشروع سياسي وأخلاقي في التحرير ممكناً، على ما انطوى عليه المستوى الثاني من الخطاب؟ إنه سؤال أنطولوجي، أي إنه سؤال حول «كينونة الحرية»، أو الحرية بما هي وجود؛ فيه نلتقي بتعابير: العلية، والضرورة، والحتمية، والجواز، والإمكان، التي تتعلق جميعاً بـ «جهات الوجود» (Les modes d'être)^(١).

وإذا كان قصدي أن أرسل كلاماً في الحرية هنا.. الآن، أي في حدود الجغرافية العربية الراهنة، وفي السياق الحالي لأسئلة الحرية، فإنني سأنحصر في المستوى الثاني من هذه المستويات، أي في مستوى التفكير الأخلاقي والسياسي. ثم إنني، بكل تأكيد، لن أرسل القول في كل وجوه الحرية في هذا الفضاء، أعني في كل الوجوه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إنما سأقف منها عند ما يظهر لي أنه يخرج من قفص القضايا التي باتت صدئة، أو خارج سياقنا الحالي في المكان المفتت أو الزمان المأزوم، أو تلك التي حولها القول المكروور فيها إلى قضايا مملّة تافهة.

والحقيقة أنني، في حدود فضاءاتنا العربية، أحرص على أن أميز، في هذا الحقل، بين عدة أصناف من قضايا الحرية، أو أسئلتها:

صنف أعتبره، اليوم، «خارج السياق»، منه ما ينسب إلى المسائل التي شغلت قديماً القدرين والجبريين والتفويضيين والكسبيين، لا لأن الأدلة فيه - إن توافرت في ذلك أدلة - غير كافية أو غير مقنعة فقط، إنما أيضاً لأنها لا تبين عن ظهور ملموس أو مدرك عند تحقق الفعل، ولا تطال القصد الذي أتوجه إليه. وحالنا معها، عملياً، أن نتصرف كما لو كنا أحراراً، ونظرياً، أن

PAUL RICOEUR, La liberté, article publié dans: Anthropologie philosophique - Ecrits (١) et conférences, 3 Editions Du SEUIL, Paris, 2013, pp. 201-202.

ندع أمرها للدرس الأكاديمي.

ومن هذا الصنف أيضاً، على سبيل التمثيل، مسألة الرق والعبودية. والمقصود هنا الرق التاريخي والنخاسة التقليدية التي حرمتها القوانين الحديثة جميعاً. ومع ذلك فإن الحق الصريح أن يقال إن هذه المسألة ذات وجوه أخرى ليست أبداً «خارج السياق». فإن الرق أو الاستعباد ما زال ماثلاً في مواطن عدة من العالم في العمالة الرخيصة التي لا تختلف عن الرق التقليدي إلا بالدرجة، أو إلحاق المرأة بالرجل والحجر عليها، أو الإتجار بالأعضاء البشرية. ثم إنه إذا كان الرق التقليدي، بمعناه الدقيق، قد انطوى، فإن ثمة رقاً «جماعياً» ما زال حياً، في طائفة النظم الاستبدادية، الدينية أو الفاشية، أو الاستعمارية، حيث تصادر حريات شعوب بأكملها؛ وليس أدل على ذلك وأصرح من الحالة الفلسطينية. وليست هذه الوجوه كلها مما ينبغي أن يخرج من السياق. والدفاع عن الحرية والتحرير هنا، والقول فيهما، ينبغي أن يستمر.

صنف ثان من قضايا وأسئلة الحرية اعتبره من القضايا «المبدولة» المتداولة، فيه ينتشر حشد هائل من الأدبيات التي تعالج موضوعات «كلاسيكية»، الأغلبية منها مكرور، والأغلبية منها يستلهم، بل ينطلق من مفاهيم الحرية وقضاياها وإشكالياتها الثائرة في السياقات الفكرية والفلسفية الغربية. في هذه الأدبيات نلتقي بالمنظورات الهيكلية والكانطية والنتشوية والتاريخانية والماركسية والوجودية والشخصانية والنسوية، وبكل الفلاسفة الذين خصوا الحرية بقول أو بآخر. وتحظى بعض الأسماء والفضاءات بحضور طاغ، ويستبدل بالمكان «الوطني» وبالعقل الوطني مكان وعقل بعيدان، غريبان، هجينان. أن يعني فعل الحرية في سياق عربي ما جعله (جيل دولوز)، في السياق الغربي الحالي، وظيفة الفيلسوف: خلق أو صنع المفاهيم! هو، بكل تأكيد أمر يتخطى الصواب! وأن يدخل محمد أركون إلى الفكر والثقافة العربيين - الإسلاميين بكامل حزمة المفاهيم المتداولة في العلوم الاجتماعية المعاصرة في الغرب وينحصر في مطلق «اقتراح» تطبيق هذه المفاهيم تحت يافطة. الإسلاميات التطبيقية .. هو بكل تأكيد دخول من الأبواب الخلفية! بكل تأكيد، لست أهون من شأن الثقاف والتفاعل والاستلهام والتوظيف لما أنتجته «المعجزة الغربية» من

مفاهيم وقيم ونظم.. لكنني أطلب أن ننظر أولاً إلى ما تحت أقدامنا. كل المنظورات الفلسفية التي أشرت إليها جليلة ومجدية ويمكن استثمارها وتوظيفها.. لكن في حدود المعطيات العربية الخاصة.. وما عدا ذلك نتداوله، أيضاً، في الدرس الفلسفي الأكاديمي الذي يتقدم بوعينا ويضعنا في العالم.

الصنف الثالث هو الذي أتوجه إلى التنبيه عليه والانحصر في القول فيه هنا^(٢). وهو الضرب من القضايا التي يتعين تشديد الوقوف عندها، هنا.. الآن، في زمننا المباشر. وهي قضايا دقيقة، حساسة، ضاغطة، متفجرة، تنبّهت إليها بعض الأدبيات الفكرية والثقافية لكنها، في الأغلب منها، لم تحظ بالتحليل الكافي وبالدراسة المعمقة المستقصية التي تستأهلها. هذا الجنس من القضايا الممتدة، أو المشتقة، أو الضاربة في سؤال الحرية، يشخص اليوم على محور تتموضع فيه أعلام الشدة والقوة والقسر، وأعلام جدليات القيم، وتوترات الاعتقاد، وتقابلات الهويات، وتفجرات الأنوات.. بضبط وإحكام وجلاء، أو بحيرة وتردد وخجل، أو بتقية تسارع للخروج إلى العلانية.. وكلها ضاربة في سؤال الحرية، وكلها ذات متعلقات بانتشار الحداثة وما بعدها، وبالفضاء العالمي، وبمنظومة حقوق الإنسان.

هذا الضرب من القضايا هو الذي أرى أنه يستحق أن ندافع عما ينطوي عليه من قواعد ومبادئ عادلة، وهو الذي أرى أن على «المفكرين» - ولا أقول «المثقفين» - أن يخصصوه بالقول «البرهاني»، أي بالنظر والتحليل والتدقيق والضبط الفلسفي والعلمي والحياد التقييمي.. من أجل اقتراح صيغ مطابقة، ملائمة، مجدّية، لحاضر المجتمعات العربية ول مستقبلها المنظور.

ما هي هذه القضايا - الأسئلة التي أقدر أنها تتقدم غيرها في طلب النظر والتحليل والاقتراح، وتحتل منزلة الأسبقية في التفكير المبدد لمدهمات

(٢) وقفت في بحث محلل سابق على جملة الوجوه الرئيسة لمشكل الحرية في الفكر العربي الحديث: (الحرية في الثقافة العربية الحديثة، منشور في كتابي: تحرير الإسلام ووسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠١٤، ص ٢٤٧ - ٢٨٨). و«الأقوال الفلسفية» في الحرية ومذاهبها لدى المتفلسفة العربية المعاصرين وفيرة، وتستحق الدرس والنظر التحليلي والنقدي المعمق.

المشاكل وعقابيلها، والموصل إلى توافقات ممكنة وإلى صيغ ناجعة فاعلة؟
في المباشر وعلى المدى المنظور.

١ - سؤال الاستبداد

ليس الاستبداد المستبد بالدولة «الوطنية» العربية الخارجة من الانتداب أو الاحتلال أو الهيمنة أو الاستعمار، ظاهرة مبتدعة، أو مستجلبة، أو مزروعة زرعاً، إنما هو إرث تاريخي بين، حملته وقائع التاريخ وحقائقه وسوغته الثقافة العربية - الإسلامية والتنشئة التربوية والنفسية التي شكلتها العصبية القبلية والعسكرية والدينية والسياسية والاقتصادية. تنبه عبد الرحمن الكواكبي في تحليله النقدي الفذ لوجوه أساسية من طبائع هذا الاستبداد، لكنه لم يقل، أو لم يصرح بكل شيء؛ وابن خلدون هو الذي قال الحقيقة، أو على الأقل الجزء الأعظم منها، إذ تكلم على «انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض»؛ والملك العضوض هو الاستفراد بالسلطة؛ وهو الاستبداد بعينه؛ وهو الذي بات تقليداً راسخاً منذ العام الأربعين للهجرة حتى العام ١٩٢٤ للميلاد، ثم تقلدته «الدولة الوطنية» العربية. تعلق أهل هذا الملك بسمة «الخلافة» وبميسمها ووجدوا في (أصحاب الحديث)، وفي مثقفي السياسة الشرعية والفقه السياسي، من يضع «نظرية» في الخلافة والإمامة تنطق صراحة بكل معاني الطاعة ومتعلقاتها^(٣). وعلى الرغم من أن هذه النظرية قرنت سلطة الخليفة بالشورى، إلا أن هذه الشورى كانت مُعْلِمَةً ولم تكن ملزمة، أي إنها كانت شكلية. وظلت وحدة الأمة والجماعة عند فقهاء النظرية مسوغاً مشروعاً لقمع العصيان والخروج من «الطاعة لولي الأمر»، واستقر القول: «جور دهر خير من ساعة هرج»، على الرغم من أنه استقر في الشرع أيضاً أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

والحقيقة أن السلطة التي يسبغها النص الديني على الخليفة أو الإمام - وهي مقترنة بمبدأ الطاعة - ليست خصيصة لمذهب أصحاب الحديث والجماعة، أي أهل السنة الأوائل - والأواخر - والأشاعرة، إنما هي أيضاً

(٣) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (طبعات عدة)، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، للنشر والتوزيع (ب.ت).

خصيصة لمذهب (الإمامية)، الذين يذهبون إلى أبعد مما ذهب إليه أولئك، لأنهم يتعلقون بعصمة الإمام وبضرورة طاعته باطلاق. بيد أن هؤلاء ليسوا هم الذين ملكوا السلطة السياسية في الاجتماع العربي - الإسلامي خلال خمسة عشر قرناً، وليس مذهبهم هو الذي يثوي خلف الأوضاع السياسية التاريخية التي عرضت للاجتماع العربي الإسلامي والتي اقترن بها نظام الجور والاستبداد في الأغلب من حكم «حلفاء الملك» والطوائف والإمارات التي استبدت بالسلطة. بيد أن هذه الحال ليست هي وحدها التي تقع في حدودها ظاهرة تجذير الاستبداد وتوظيفه وتحويله إلى وضع «عادي». فالآداب السلطانية والأخلاقية والاجتماعية، التي تم إنتاجها وكان للتأثير الفارسي دور حاسم فيها، كانت أحد الأسلحة الماضية في تعزيز سلطة الخليفة، أي تعزيز سلطة «الملوك» واستفرادهم بأمور الرعية، وتجميل هذه السلطة وتزويقها، بما أسبغت عليها من قيم العطف والحنو والرحمة والإحسان، ولكن أيضاً قيم الطاعة والانصياع والخنوع، لهذا الذي هو، منذ معاوية، سلطان الله في أرضه^(٤).

سيكون من مكرور القول التذكير بأن مبدأ الطاعة الذي جعلته نظرية الخلافة أحد المعوقات الجوهرية، لم يسلم من الاختراق والاحتجاج والعصيان. فالحركات المجسدة لهذه الارتكاسة التي هي شكل من أشكال الحرية، غنية عن التعريف والسرد والاستحضار. لكن هذه الحركات لم تحل دون توالد نظم خلافية أو «إمارية» في أرجاء جغرافيا (الأمة) - وفقاً للمصطلح المتداول - وأن (الأمة)، عند من يتعلقون بهذا المصطلح، لم يفت في عضدها كل ما نجم من عصيان وخروج وثورة، إذ ظلت تتعلق بالصورة «النموذجية» التاريخية للخليفة أو السلطان المسلم، والمستبد العادل، أو المستبد بإطلاق، لكنه مع ذلك سلطان شرعي تتوجب طاعته، بحجة أنه أيضاً يصون لحمة الجماعة. والحقيقة أن ما حدث غداة أفول الدولة السلطانية العثمانية، التي استبدت عملياً بالعالم العربي - الإسلامي و«علبته، طيلة خمسة قرون، وغداة استبداد الغرب بهذا العالم وتقاسمه بين قواه الاستعمارية، ثم خروج هذا العالم من عصا الطاعة القصوى، لهذه

(٤) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٩.

القوى ودخوله في «الدولة الوطنية».. ما حدث هو انتقال الإرث السلطاني القديم إلى قوى الاستبداد الجديدة التي استبدلت بالمرجعية الدينية الفقهية التاريخية مرجعية مدنية، أو علمانية، حديثة، ظاهرها ديمقراطية على النموذج الغربي، زائفة، باطنها استبداد يغلب عليه أن يكون في حقيقة الأمر عسكرياً، أو على الأقل مستنداً إلى عصبية وفق فهم ابن خلدون، أو غلبة وشوكة، وفق ابن خلدون نفسه وجملة فقهاء السياسة الشرعية، لكنه أيضاً يسوغ شرعيته بلباس الدين.

لقد ذهبت قولة الخليفة الثاني: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)، مع الريح. وليس ينفع اليوم. وبعد أن أيقظ الجور والظلم والفقر والعوز والامتهان وعي الإنسان العربي، في صيغة المفرد وفي صيغة الجمع، وحرره من الخوف ومن سطوة السلطان القاهرة ومن الموت، أن نظل عالقين في النظر في «طبائع الاستبداد»، والبحث عن جذوره وأصوله (مثلما فعلت هنا ومثلما فعل قبلي كمال عبد اللطيف وآخرون). مثلما أنه لا ينفع، بعد اليوم، أن نقارب مسألة الاستبداد مقارنة تاريخانية، لأن الأجدى والأنفع والأخطر هو أن «نتحرر» من الروابط التي تصلنا بتاريخ هذا المفهوم بعد أن أدركنا أصوله ومنابعه ومظانه. ذلك أن حالنا اليوم مع سؤال الحرية والاستبداد لم يعد يكمن في أن نتبين وجه الحق أو الحقيقة في هذا التفسير أو ذاك لطبيعة هذه الظاهرة وأيها هو السديد من بين المذاهب فيها: مذهب أرسطو أم مونتسكيو أم هوبز، أم بوسويه، أم إريك فروم، أم عبد الرحمن الكواكبي، أم خلدون النقيب، أم كمال عبد اللطيف، أم ناصيف نصار، أم محمد عابد الجابري.. إنما يكمن في اتخاذ موقف منها، لأنها ظاهرة ضاغطة، مستبدة مجذرة للتخلف، معادية للتقدم وللخير وللعدالة وللسعادة. وهذا الموقف هو مكافحتها، لأنها ليست ظاهرة هامشية، بل مؤثرة على المجتمع ككل، اقتصاده واجتماعه وثقافته وحتى أخلاقه، والعنف العبي ليس بديلاً للاستبداد، إن طرح الاستبداد قضية مركزية في البلدان التي يسود فيها، وطرح البديل الديمقراطي له هما مهمة القوى الديمقراطية^(٥)، وقد أضيف إلى هذا الذي عبر عنه عزمي بشارة أن طرق الفعل في هذا الأمر تتباين وفق طبيعة الاستبداد القائم، إن كان سياسياً

(٥) العربي الجديد، الاستبداد والإرهاب، ٢٩ يناير، ٢٠١٦.

أو عسكرياً أو دينياً أو غير ذلك، ووفق طبيعة الفاعل وشروطه الوضعية والوجدانية. وأنا شخصياً أجنح في هذا إلى ما أسميه مع هيرماس وجدنز «الإصلاح الراديكالي».. وبالطبع في ظلال الديمقراطية.

٢ - الحرية والعدل

إذا كانت الحرية، قرينة الديمقراطية، هي البديل الأساسي للاستبداد، فإنها، في السياق العربي الراهن، قرينة لمبدأ العدل، وليس يخفى أن العالم العربي وبعض أقطار ما يمكن أن يلحق بالعالم الإسلامي، تشهد منذ عقود قريبة نزعة اجتماعية - سياسية تتميز وتشدد على الاقتران بين الحرية وبين العدل. نحن نعلم أن العلاقة بين هذين الحدين كانت وما تزال موضوع تحليل ونقاش وجدل في الفلسفة السياسية الغربية، وأن التقابل بين الليبراليين والجماعتيين والليبراليين الجدد (الليبرتاريين) والنفعيين والتعاقديين أقام الدنيا ولم يقعدھا. وفي جانب أساسي من هذه الفلسفة ثار مشكل الاقتران بين العدل وبين الخير، واشتد النقاش، في ظلال (مل) و(كانط)، حول مسألة «الأسبقية» في هذا الاقتران أو في هذه العلاقة؛ وجدليات مايكل ساندل وجون رولز وتشارلز تايلور ومايكل فالتسر، ذائعة منذ أن أظهر رولز كتابه المشهور (نظرية العدالة) في العام ١٩٧١، ثم أجرى فيه بعض التعديل في (العدالة بما هي إنصاف) في العام ١٩٨٥.

ما يثير اهتمامي في هذه الجدليات، مما هو ذو علاقة بسؤال الحرية والعدل، هو التساؤل حول مشكل «الأسبقية» الذي أرى أن نشيره في المقاربة المدققة لسؤال الحرية والعدل في أوضاعنا العربية الراهنة، وهو سؤال لم يعرض له أبرز المفكرين والباحثين الذين نظروا في مسألة الحرية والحریات: عبد الله العروي في كتابه (مفهوم الحرية)، ومحمد عزيز الحبابي في كتابه (من الحریات إلى التحرر)، وعلال الفاسي في كتابه (الحرية)، وراشد الغنوشي في كتابه (الحریات العامة في الدولة الإسلامية)^(٦). والمفكر الوحيد، في ظني، الذي تنبه له هو ناصيف نصار

(٦) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣ و١٩٩٣؛ محمد عزيز الحبابي، من الحریات إلى التحرر، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢؛ علال الفاسي، الحرية، مطبعة =

في (باب الحرية...)»^(٧)، والسؤال هو: أيهما أسبق: الحرية أم العدل؟ بالطبع ثمة من قد يسارع إلى القول بأسبقيتهما كليهما معاً! وأنه لا ينبغي الفصل بينهما أو تقديم أحدهما على الآخر، وهذا، على وجه التحديد ما نشهده في الواقع الاجتماعي - السياسي العربي، والإسلامي المجاور: إسلاميو تركيا يطلقون على حزبهم السياسي المشتق أو الخارج من (حزب الرفاه): حزب العدالة والتنمية؛ الإخوان المسلمون المصريون أطلقوا على ذراعهم الحزبية السياسية: (حزب الحرية والعدالة)؛ وجماعة عبد السلام ياسين في المغرب أطلقت على نفسها (جماعة العدل والإحسان).. كلها أحزاب وجماعات دينية سياسية تموضعت في المعارضة السياسية قبل أن يدرك بعضها السلطة، ودافعت عن الحرية والعدل، لكنها لم تثر السؤال: أيهما أسبق؟ الحرية أم العدل؟ فضلاً عن أن ماهية الحدين ظلت غامضة وبلا تحديد، مفهوماً، وأنه يمتنع الأخذ بهما معاً في حياة نظم الاستبداد، وأن مفهوم «المستبد العادل» الذي يقرن في التقليد الإيديولوجي الإسلامي بالخليفة عمر بن الخطاب، هو مفهوم متناقض.

لأن الاستبداد ينقض الحرية، والحرية حق طبيعي أساسي لا يمكن لمبدأ العدل أن ينهض في وجهه أو أن ينكره.

ثمة إذن سؤال جوهري هنا.. إذا كنا لا نملك إقامة اجتماع سياسي حر وعادل في نظام الاستبداد، فإن من الضروري أن نسأل، في طريق مكافحتنا للاستبداد ونشدان التحرر، بأي منهما يتعين البدء؟ بمطلب الحرية أم بمطلب العدل؟ الجواب عندي - والسؤال مطروح على المفكر العربي المعاصر - إننا لا نستطيع أن نبدأ بمبدأ العدل، لأن المستبد أو الطاغوت لن يكون عادلاً أبداً، لأن الاستبداد، في ماهيته، لا يقبل ضده، العدل. فيتعين إذن أن يكون البدء بالحرية، أعني بـ «فعل الحرية». والمقصود هنا الحرية بما هي حق، بل بما هي جملة حقوق أساسية، هي الحقوق المدنية: حرية الرأي، حرية العقيدة، الحرية الدينية، حرية التعبير... الخ. هذا في مرحلة

= الرسالة، الرباط ١٩٧٧؛ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

(٧) ناصيف نصار، باب الحرية - انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٣.

أولى، أي في البداية، أي الآن. ثم إن النظر في العدل وإنفاذه من حيث التحديد والماهية، وأشكال تحقيقه وكل متعلقاته، يأتي في مرحلة تالية، أي في «عهد الحرية»؛ وهنا سيكون على المفكر العربي أن ينظر في مشكل العدل في حدود المعطيات العربية المشخصة المباشرة، لا بإسقاط مطلق نظرية مسبقة وغير مطابقة من بين النظريات المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية الغربية أو غيرها، إنما بتشخيص الواقع واقتراح الصيغ الفاعلة المجدية، الضامنة للتقدم، أي بالتوجه إلى النظرية، المفردة، أو «المركبة» التي تتوافق مع الحريات الأساسية وتصلح لإنتاج واقع جديد تحيا فيه جنباً إلى جنب قيم الحرية والعدالة والخير والسعادة. فضلاً عن ذلك، علينا منذ الآن أن نعتبر، في عملية التفكير في المسألة، الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الحرية التي تناسبنا والتي ينبغي أن نطلبها؟ أعني الحرية التي تقترن بالعدالة عند توافر الاثنتين. من المؤكد أننا حين ندافع عن الحرية ندافع عن شكل ما من أشكال الليبرالية، لأن لليبرالية أشكالاً: الليبرالية الكلاسيكية، والليبرالية الاجتماعية، والليبرالية الجديدة، والليبرالية الديونطولوجية.. لقد سبق لي أن دافعت عن شكل من أشكال العدل الذي يقترن بالليبرالية الاجتماعية ويوافق الأوضاع والشروط والمطالب العامة في الأغلبية من الأقطار العربية كما أنه وثيق القرب مما يسميه مايكل ساندل: «الليبرالية الديونطولوجية»^(٨). لكن المسألة تستحق مزيداً من النظر والاجتهاد، في حدود وقائعنا العربية المباشرة؛ وإنه لخير للمفكر العربي أن يعيد طرح السؤال واقتراح الإجابة عنه، بدلاً من أن يفرغ وسعه ويهدر جهده في «السياحة» في سياقات مباينة، غير مطابقة، في الأغلبية من الأوضاع.

٣ - الحرية الدينية

سؤال الحرية والدين، وما يلحقهما من آفة الاختلاف، سؤال «ملحمي» قتل سقراط في أثينا، وأشعل الحروب الدينية في العصور الوسطى؛ وفي الإسلام زندق المعتزلة والرافضة وضلل الفرق والأحزاب والمذاهب «المختلفة». وفي أيامنا أفتى بقتل وسبي الإيزيديات وقطع رؤوس

Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Editions Du SEUIL, Paris, (٨) 1982, 1998, p.23.

المخالفين، واضطهد راهبات المسيحية ورهبانهم وأحرق الكنائس، وأجهز على «المرتدين» قديماً وحديثاً. وفي قلب هذا السؤال تتردد المواقف القديمة والمتأخرة وتتقابل. الحرية الدينية، وحرية الاعتقاد، وقتل المرتد، هي في سياق المجتمعات العربية - الإسلامية الراهنة، الوجوه البارزة لهذه المشكلة. في هذا السياق ليس يخفى أن النص المؤسس، أعني القرآن نفسه، قد عرض للسؤال، وأنه كان مبدأً للتقرير أو النظر أو التداول. ظاهر الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، يدل على أن اختيار الدين حق لصاحبه ولا يجوز إكراه أحد على اعتناق الدين قسراً^(٩). والآية ٢٩ من سورة الكهف ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاوُوا بِمُلُوكِهِمْ يَأْمُرُهُمْ بِالْجَوْرِ يَكْفُرُونَ بِهِمْ لَبِئْسَ أَتْرَابُ وَسَاءَتْ مَرْتَفَعًا﴾، صريحة على الرغم من أن المشيئة هنا قد جاءت «على طريق التهديد والوعيد». للبعد حق اختيار الإيمان أو الكفر، أي حق الحرية في ذلك، لكن يترتب على هذه الحرية، في حالة الجنوح إلى الكفر، أن صاحبها ظالم وأنه، لذلك يستحق العذاب الشديد. والحال نفسه في أمر آية البقرة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، إذ عدم الدخول فيه غي يستوجب المسؤولية والعقاب.

لكن هل يحق للمؤمن الخروج من الإيمان، أي الارتداد عنه؟ بتعبير آخر: ما هو حكم المرتد؟ لا يطرح القرآن هذا السؤال، ولا يعرض لجواب عنه، لكن عبد الله بن عباس يروي عن النبي: «من بدل دينه فاقتلوه». وانعقد الإجماع على صحة الحديث، واعتبر طه جابر العلواني أن إجماع جمهرة العلماء على ذلك قد أغلق باب الحديث في هذه المسألة وأن القول قد استقر على الحكم بقتل المرتد.

هذا الموقف ما زال هو الحكم الذي يلحق بمن يبدل دين الإسلام، عند فقهاء الإسلام وعلمائه «التقليديين» أو السلفيين. لكن النزعة الليبرالية في

(٩) انظر: طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين - إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠١٤؛ وانظر أيضاً: يحيى جاد، الردة وحرية الاعتقاد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١١؛ وكذلك: فهمي جدعان، في الطاعة والاختلاف، منشور في: تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٣٧١ - ٣٩٤.

الفكر العربي - الإسلامي الحديث والمعاصر خرجت عن الطوق وذهبت في المسألة مذهباً آخر في الفهم وفي التقدير. فعلال الفاسي يقرر صراحة أن الإسلام كرم الإنسان وأعلن حريته في الإيمان مستدلاً بالآية: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، أي إن حرية العقيدة مصونة لأنها تتعلق بوجود الإنسان وضميره المستقلين. وفي أمر المرتد يقول: «وقد وقع إجماع المسلمين منذ نشوء المذاهب الفقهية على قتل المرتد مستدلين بحديث: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولكنهم لا يعتبرون قتله عقاباً له على كونه مسلماً وإنما يعتبرون ذلك نتيجة خيانتته للملة الإسلامية التي انخرط في عدد أفرادها ثم غيرها، فلو سر كفره لم يعرض له أحد»^(١٠). معنى ذلك عدم جواز قتل المرتد. وهذا ما ذهب إليه أيضاً محمد رشيد رضا والظاهر بن عاشور. وتابعهم في هذا التفسير محمد عابد الجابري الذي يسوق جملة من الآيات المعززة لحرية الإنسان في الاعتقاد، ويوافق علال الفاسي على القول إن حكم الفقهاء في قتل المرتد ليس حكماً مضاداً لحرية الاعتقاد إنما هو حكم لخيانة الأمة والوطن والدولة، بإشهار الحرب على المجتمع والدولة، فيكون لمن غير دينه بدون إلحاق ضرر في المجتمع والدولة الحق في ذلك، وحرية مضمونة والمحصل أن «الحرية شيء والردة شيء آخر»^(١١).

والحقيقة أن هذه النزعة الجديدة المتوافقة مع الروح الليبرالية الحديثة، قد اتسعت في العقدين الأخيرين حتى طالت بعض المفكرين الإسلاميين البارزين، الذين عرف عنهم التصلب في المسائل الدينية الدقيقة. ولعل راشد الغنوشي هو أحد هؤلاء الذين مثلوا هذا التحول، أو «الانفتاح». فالغنوشي الذي كان قد اتخذ في مسألة الردة موقفاً تقليدياً متشدداً، هو تكفير المرتد، طور موقفه وبات ينظر إلى المسألة بما هي جريمة سياسية تقابل الخروج على نظام الدولة، وعقوبتها التعزير لا حد القتل. كما أنه ذهب في مسألة الحرية الدينية والمعتقد إلى أن حرية الناس في الاعتقاد

(١٠) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م، ص ٢٣١ - ٢٤٧.

(١١) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٧٣.

لا تنحصر في اتجاه واحد، أي الدخول في الإسلام، إنما ينبغي أن تكون في الاتجاهين: «حرية الولوج في الدين ومغادرته»؛ يقول: «لقد دافعت عن مبدأ الحرية في الاتجاهين حرية الولوج في الدين ومغادرته، لأنه لا معنى لدين يقوم على الإكراه»^(١٢).

توغل الرؤية الدينية المتصلبة في موقفها وفي حكمها على المخالفين والمختلفين دينياً، ولا تعترف لهم بحق الحرية في (دار الإسلام)، ويلحق بهذا الإنكار اضطهاد في بعض الحالات يذهب إلى حدود السبي أو القتل، أو إلى التضييق عليهم في أمور حياتهم الدينية. أصرح الأمثلة في الحالة الأولى ما لحق بالإيزيديين والإيزيديين في حراك ما يسمى (الخلافة الإسلامية). وقد فرضت هذه «الخلافة» نفسها على المسيحيين في المناطق التي استبدت بها الأحكام الفقهية القديمة، وخيرتهم بين دفع الجزية وبين الإسلام. وليس سراً أن «بناء الكنائس في بلاد الإسلام» قد طاله المنع في التقليد الإسلامي أيضاً، بل لقد ذهب الإجماع القديم - خلا أبا حنيفة - إلى منع ترميم الكنائس أيضاً. ويغلظ هؤلاء القول في من أباح بناءها أو ترميمها، والجدل في المسألة طويل وعريض. كان الإجماع أو ما يشبهه يمنع من ذلك ويحرمه من جهة أنه عند هؤلاء تحريم لـ «المعابد الكفرية» بناءً وترميمًا، والترخيص به يحمل تهديداً لهوية المجتمع المسلم وإقراراً بالكفر لتكاثر «النصارى في بلاد المسلمين» و«طمساً لمعالم الإسلام»! بل وتحويلاً لبلاد الإسلام، من أيدي المسلمين إلى أيدي الكفار!! وقد جرت الأزمنة العربية والإسلامية الحديثة على ذلك، خلا بعض الاجتهادات التي أباحت البناء والترميم في حالات جرى تقييدها وتحديدتها منها «حاجة النصارى الحقيقية إلى ذلك»، أو «إذن ولي الأمر». أما المتصلبون فظلوا عند الرأي الذي نقل عن ابن يمنية، الذي يرى أن «من اعتقد أن الكنائس بيوت الله، وأن الله يعبد فيها، أو أن ما يفعله اليهود والنصارى عبادة لله وطاعة لرسوله، أو أنه يحب ذلك ويرعاه، أو أعانهم على فتحها وإقامة دينهم، وأن ذلك قرب وطاعة، فهو كافر».

(١٢) راشد الغنوشي، سلسلة محاضرات، العدد الأول، مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، ٢٠١٢، ص ١٣، وأيضاً: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.

ما زال هذا النظر السقيم يحكم مواقف كثير من معاصرنا المسلمين في بلاد العرب والإسلام، في الوقت نفسه الذي ينكر هؤلاء مواقف بعض أهل الغرب الذين ينهضون في وجه بناء المساجد في ديارهم. يقيسون بمقياسين: لنا الحق في بناء المساجد عندهم، وليس لهم أو لإخوتهم في الدين عندنا الحق في بناء الكنائس! ومن مخلفات هذا النظر وما اقترن به من المخاطر والأضرار إصابة الاجتماع العربي، وتفريغ الفضاءات العربية من مواطنيها المسيحيين.

القول في الحرية الدينية يتشعب ويتعقد ويطول، وتظل قضية هذه الحرية، وحرية الاعتقاد وممارسة متعلقاته بحرية، قضية ثائرة في عصر الحداثة والعولمة، لأن النزعة المضادة التي تحرم أو تزندق أو تكفر الاجتهادات الليبرالية، الحريضة، على اجتناب الاصطدام مع (النص) المحكم، هي نزعة قوية، هجوم، متجبرة، متغولة، وليس يخفف من وطأتها ويرد جورها إلا المزيد من الاجتهادات العقلية، والنقلية أيضاً، المعززة للحرية الدينية والاعتقادية في المجتمعات العربية، الشاهدة، والمنظورة.

٤ - حرية التعبير

علينا، حين نقرب من حقل الحق في حرية التعبير، أن نهيب أنفسنا لعبور واحدة من أكثر المناطق الحافلة بالألغام والمتفجرات: الرسوم الدانماركية المسيئة لرسول الإسلام، تفجير صحيفة (شارلي إبدو) بجملة محرريها، الحكم بإعدام شاعر لتجديف مزعوم، أو بجلد مدون لجريمة «ليبرالية» افتراضية مقارنة... ثم أن نقرب في وسائط الإعلام الإلكترونية ما يعرضه (مقهى الملحدين العرب)، و(شبكة الملحدين العرب)، و(شبكة اللادينيون العرب) و(مجلة الملحدون العرب)، وموقع (منتدى الملحدين العرب) و(إننا نحن نزلنا منتدى الملحدين وإننا له لحافظون)!! وأخيراً، لا آخراً، تشديد «الرقابة» في معارض الكتاب العربي، و«فلتر» ما يؤذن بتداوله وانتشاره في هذا القطر أو ذاك..

ما معنى هذا كله؟ الجواب بديهي.. ملاحقة حق حرية التعبير والرأي، والخوف من الحرية، بالتضييق عليها، أو قهرها، أو ممارسة العنف الأقصى أو الأدنى في حقها. والدواعي بينة: الدفاع عن النظام السياسي، أو المقدس

الديني، أو النسق الاجتماعي، في وجهه، أو الذهاب بالحرية إلى حدود الاستفزاز المقرز وإلى المدى «الأقصى» المفجّر، في وجه آخر.

تشور أسئلة الحرية اليوم بشدة وعنف. وهي تطرح قضايا متعددة، تستحق التأمل والتفكير والتحقيق. وبعض هذه القضايا يشكو من آفة الغلو والإسراف والغياب الكامل للعقل. لكن إنكار الأغلبية من حقوق الحرية يغرق في مجافاة الحق والعدل والخير، أي جملة الحقوق والقيم الأخلاقية المركزية. لاشك في أن «مطالب الحرية» تجسد وجوهاً جوهرية من وجوه «الوعد الليبرالي»، لكن هذا «الوعد»، حين يراد له التحقق في مجتمع عربي، مطالب بتسوية ذاته عقلياً وموضوعياً.

السؤال الرئيس الذي ينبغي أن ينهض المفكر العربي للإجابة عنه، في حدود عقلانية مشخصة واقعية: الحرية بإطلاق؟ أم بحدود..؟ ودوماً.. في سياق «هنا.. الآن».

لاشك في أن المفكر العربي الذي تستبد به المرجعية الإسلامية، في أي من أشكالها «السلفية» التي تبيتها في ما أسميته السلفية التاريخية والسلفية المحدثه والسلفية المتعالية^(١٣)، سيدافع، في جميع الأحوال، عن حرية مقيدة، لأن منطلقه في جميع الأحوال الشريعة التي تضرب الطوق على كل أفعال العباد التي تقع خارج دائرة «الحلال». وليس سراً أن بعض المذاهب الفقهية لا يقبل إلا ما جاء في الأصلين الرئيسين: القرآن والسنة، أما بعضها الآخر فيفتح باب الاجتهاد متوسلاً بأصول أو مبادئ أخرى، لكنه يظل مقيداً بما حددته النصوص الشرعية تحديداً محكماً. وفي جميع الأحوال، يتفق الجميع على «عدم إطلاق الحرية».

أما لدى المفكر العربي أو المرجعيات الإيديولوجية الضاربة في الليبرالية فإن هذا التقييد يرتفع، حتى ليذهب بعض رموز الليبرالية إلى التصريح «المتصلب» بأن الحرية مطلقة ولا شيء يبرر تقييدها إلا الحرية.

الحرية هي الميزة الماهوية لليبرالية بالذات، وهي التي ينبغي أن تساءل

(١٣) انظر بحثي: السلفية - حدودها وتحولاتها، في كتابي: تحرير الإسلام، ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠١٤، ص ٣٠٩ - ٣٥٤.

هنا، حين نجنح إلى إقرار هذه الحرية والدفاع عنها من منظور مساوق لهذه الليبرالية، بمعنى أو بآخر. لأن الليبرالية ليبرالية. ما الذي تقوله الليبرالية في هذا الشأن؟ أعني في أمر حرية التعبير. هو الموقف نفسه الذي يدافع عنه الليبراليون حين يتعلق الأمر بالحرية الدينية، وهو أن التصور الليبرالي لـ «الشخص» هو الذي يحدد الموقف من الحرية، الحرية الدينية، أو حرية التعبير، في سياق الحياد التام بإزاء مضامين الفعل والاعتقاد والميول، والخيارات والتفضيلات الخاصة. وحين يقول الليبرالي: «الشخص»، فإنه يعني (الأنثى) أو (الذات) الحرة الكريمة في ذاتها، وأن الاحترام الأسمى هو احترام الذات الحرة المستقلة عن غاياتها والتزاماتها الخاصة اللاحقة. ويترتب على ذلك أن «الإساءة» إلى هذه الخيارات والالتزامات والغايات ليست أمراً صاراً يتعين شجبه أو منعه، مثلما أن الخطاب «الكاره» ليس مما ينبغي قمعه أو الاعتذار عنه أو تجريمه. إن ما ينبغي منعه هو فقط الإساءات التي تتخذ طابع «الضرر أو العنف الجسدي»^(١٤). لهذا السبب لم يُسَلَّم الليبراليون الغربيون باحتجاجات المسلمين على الإساءة التي لحقت بهم وبنبيهم، ولم يقبل القضاة أياً من الدعاوى التي رفعت من أجل تجريم الذين اقترفوا الإساءات اللفظية والخطابات «الكارهة» «الشخص» لم يلحقه أي ضرر، وما يطال الخيارات والمضامين والغايات والالتزامات الخاصة ليس ضرراً حقيقياً طالما أن أصحابها لم يظلم أي ضرر مادي، والنتيجة أن الحق في حرية التعبير - ومثله الحق في الحرية الدينية، هو حق مطلق.

والحقيقة أن هذا الضرب من التقدير الليبرالي الجذري لحرية التعبير وللحرية الدينية هو تقدير غير عادل^(١٥) لأنه يُسَقِّط من حسابه تماماً أن ثمة، فعلاً، أذى أو ضرراً حقيقياً يلحق بالآخرين حين تصوب السهام العنيفة إلى مشاعرهم وضمائرهم ومعتقداتهم التي تحتل في أنواتهم أو ذواتهم، التي يتعين تكريمها واحترامها، مكانة جوهرية وتضفي على كينونتهم الشاملة معني وغائية وجودية حاسمة. وليست المسألة هنا هي فقط مسألة «احترام أنا الشخص» وتقدير مبدأ حقه في خياراته، بغض النظر عن صحة هذه

Michael SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, p. 15-21.

(١٤)

(١٥) انظر مقالتي: المقدس والحرية، في كتابي: تحرير الإسلام - وسائل زمن التحولات، الشبكة

العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤، ص ٢٨٩ - ٣٠٩.

الخيارات أو خطئها، لكنها أيضاً، مثلما يؤكد (الجماعتيون)، مسألة تتعلق بطبيعة الأفكار والمعتقدات التي يتم التعبير عنها، حيث ينبغي الدفاع عنها وحمايتها حين تكون مبدأ لبناء إنسان خير ولمواطن صالح. وفي السياقات العربية الشاهدة لا يمكن أبداً تسويغ الإرهاب السياسي أو الديني الذي يلحق بحرية التعبير، مثلما أنه لا يمكن القبول أبداً بالإساءات المادية والمعنوية والنفسية التي تلحق بمن ينتمي إلى ديانات مختلفة أو يعبر عن اقتناعات فكرية أو فلسفية «حرة»، أو «إبداعية»، بحيث تلحق به فتاوى القتل أو أحكام الردة أو التعزير، بلا ضبط وبلا عدل وبلا رحمة. هل نطلق الحرية الليبرالية من غير حدود؟ أم نضيق من حدودها؟ لست أشك في أن جماعات تنسب نفسها إلى «الفكر الحر» والليبرالية والإلحاد الصريح وتنتشر على المواقع الميدائية وتعرف بنفسها بالتعبير: (إننا نحن نزلنا متتدى الملحدون وإننا له لحافظون)؛ في سياقات اجتماعية عربية يحتل فيها الضمير الديني من وجه، منزلة سامية عميقة، وتنتشر فيها، من وجه آخر، حركات «الإسلام السياسي» الضاربة في الرؤية القتالية العنيفة، هي جماعات تثير السؤال «الأخلاقي» وتدفع بقوة إلى التفكير جدياً في إقرار مبدأ إثارة السؤال: حرية التعبير في سياق ليبرالي.. نعم.. لكن: بحدود أم بغير حدود؟ وإذا سلمنا أنها بحدود، هل يعني ذلك أن نطلق اليد للاستبداد السياسي والاستبداد الديني في إقرار أو إنفاذ الأحكام القصوى بدون مساءلة أو حساب عادلين؟ وإذا قلنا إنها بغير حدود، هل نغض الطرف عن الإساءات العميقة للضمير الديني وما يمكن أن يلحق عنها؟.

٥ - الحرية والتعددية والاعتراف

سؤال الحرية والتعددية والاعتراف سؤال حديث «نابت» ينحدر من مبدأ تشكل الهوية الحديثة في أعطاف فلسفة التنوير، وتميزها بالاستقلال الشخصي والتحرر، وبوعي (الأننا) بوجودها الذاتي في الجماعة وبحاجتها إلى أن يسبغ عليها المجتمع الاعتراف. ولقد عززت الديمقراطية الليبرالية من مبدأ الاستقلال الذاتي وأطلقت للفرد الحرية في إطار قيم كونية مشتركة بين جميع المواطنين، بيد أن عدداً من الفضاء الغربية والأمريكية الاجتماعية ما لبث، منذ النصف الثاني من القرن العشرين، أن شهد حركات سياسية تطالب بالاعتراف بالهويات الثقافية والعرقية والدينية وبحقوق

لهذه الهويات المتعددة، وَتَبَتَّى هذه النزعة مذهب فلسفي اجتماعي يقابل الليبرالية ويخرج على بعض مسلماتها الأساسية ويدافع، في فضاء الحرية والديمقراطية والعدل والمساواة، عن حق هذه الجماعات في الاحتفاظ بثقافتها الخاصة وبقيمتها وهوياتها، وعن الاعتراف بهذه الحقوق. هو المذهب «الجماعتي» الذي كان، وما يزال أبرز المدافعين عن تشارلز تايلور، ومايكل ساندل، ومايكل فالنسر، وآخرين.

في هذا المشهد يتقابل التياران الليبرالي والجماعتي تقابلاً قوياً، ويحتد النقاش بين رموزهما حول ثلة من القيم الأساسية: الفرد والجماعة؛ الخير العام، والهوية، والكونية.. الخ.. والنقاش والجدال على قدم وساق^(١٦). في ذلك كله تحتل فكرة الاعتراف - بل حق الاعتراف في أشكاله المختلفة - في دفاعات ول كيمليكا وتشارلز تايلور وبول ريكور ونانسي فريزر وأكسل هونث.. وآخرين، مكانة مركزية في النضال من أجل الاعتراف، الذي لا يقف، في حقيقة الأمر وفي بعض الأحوال عند حدود المطالب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إنما يدفع في أحوال أخرى، إلى المطالبة بحقوق «سياسية» تطلب «الاستقلال الذاتي» لهذا الإقليم أو ذاك، أو «التحرر والاستقلال التام عن الوطن الأم»، مثلما هي الحال في إقليم الكيبك في كندا والفلاندرز والفلمنك في بلجيكا، والكاتالان في إسبانيا، واسكتلندا في مملكة بريطانيا، وكردستان العراق، ومثلما حدث في السودان واستقلال جنوبه.

ليس علينا أن نغطي رؤوسنا في الرمال ونقول إن المشكلة لا تطالنا، وإنها مشكلة الغرب الأوروبي والأميركي وحدهما، لأن المعطيات التي تشخص في عالمنا، هنا.. الآن، تنطق بغير ذلك. والحرية التي نعني بها اليوم ليست هي فقط الحرية الدينية وحرية التعبير وحرية المرأة..، إنما هي أيضاً حرية الهويات التي تتفجر وتطالب بحقوق متفاوتة الحدود. والقول في «حقوق الأقليات» أو في «حقوق غير المسلمين»، أو في حقوق الإثنيات والقوميات التي لا شك في حضورها في المواطن العربية، ليس قولاً جديداً

Libéraux et communitariens, textes réunis et présentés par André BRETON, (١٦)
Pablo Da SILDEIRA, H. POURTOIS, PUF, Paris, 1997; Will KYMLICKA, Multicultural citizenship - A Liberal Theory of Minority Rights, Clarendon Press, 1995.

مبتدعاً. ومن المؤكد أن ثمة «يقظة» تتعاضم يوماً بعد يوم وتستحوذ على عقول وأفئدة هذه الجماعات الدينية أو العرقية أو القومية، وأن الدول والمجتمعات التي تستوطن فيها هذه الجماعات - سواء أكانت جماعات «أصلية» أم «نابثة» - مدعوة إلى أن تبادر إلى النظر والتحليل والمعالجة لقضايا هذه الجماعات ومطالبها وحقوقها. من المؤكد أن بعض الدول قد بادرت إلى ذلك، وخاصة المملكة المغربية والجمهورية الجزائرية، وذلك بإحداث القوانين والأنظمة العادلة والضرورية في حق الثقافة الأمازيغية ومتعلقاتها. بينما لم ينجح النظام السياسي السوداني في معالجة قضية الجنوب الذي انفصل واستقل. أما النظام السياسي العراقي الذي خَلَفَ نظام الاستبداد السابق، فإنه مهدد باستبداد المذهبية العقيدية فيه، وبالابتعاد عن (البيت العربي) وبالإخفاق في وجه مطالب الحرية والمشاركة التي ينشدها أكراد العراق، أو يدافع عنها أتباع المذهب العقيدي الآخر الذي يشعر بالقهر والإقصاء والاضطهاد.

بالطبع، أنا لا أنبه على هذه الوجوه من سؤال الحرية لأتولى هنا إرسال القول المحلل أو القول الفصل فيها - لأن ذلك ليس في وسعي، في حدود المدى الذي انصرفت فيه للتفكير والتأمل في أسئلة الحرية (هنا.. الآن) - إنما الذي أبغيه من الوقوف عند هذا السؤال، سؤال الحرية والتعددية والاعتراف، هو أن أوجه أنظار المفكرين العرب الأكفيا، ورجال الدولة الحقيقيين، إلى خطورة هذا السؤال وإلى أهميته القصوى، وإلى ضرورة تقديمه على الأغلب من الموضوعات والقضايا التي يخوض فيها متفلسفة الفكر العربي المعاصر، مما يذهب إلى فضاءات التفكير والنظر في المجال الفلسفي الأوروبي والأمريكي. لأن هذه الوجوه من سؤال الحرية تستبد اليوم بالحاضر العربي وتجري فيه أفاعيلها الإنقلابية الكارثية، مثلما أنها تعد المستقبل العربي لما يمكن أن يكون أعظم وأفدح من الأفاعيل الشاهدة. وأشد، للمرة التي لا أتبين موقعها من ثبت الإشارات والتنبيهات المكرورة التي جريت عليها من قبل، على أن القصد، في حدود القول الفكري أو الفلسفي في هذه المسألة وغيرها، ليس الانحصار في اعتبار المعطيات المباشرة وحدها في مقارنة المشكل أو السؤال، إنما أيضاً في توظيف المفاهيم والتجارب والمقاربات الإنسانية التي عنيت بالنظر في الظواهر المماثلة في السياقات الأخرى المقاربة أو المباينة، واستخدام

المطابق منها في مقارنة معطياتنا المباشرة^(١٧). ومما يسوغ هذا المذهب أن وجوه السؤال تبدو في الظاهر والباطن ذات علاقة وطيدة بحركة الأفكار والظواهر وانتقالها في عالم مفتوح الحدود متواصل الأجواء والفضاءات.

(١٧) صدر حديثاً (ديسمبر، كانون الأول ٢٠١٥)، عن (نشرة أفق) التي تخرج عن (مؤسسة الفكر العربي)، عدد خاص حول (المواطنة، التعددية، العروبة)، اشتمل على ٧٠ قولاً لخليط من المفكرين والمثقفين وكتاب الصحافة والإعلام. بيد أن هذه الأقوال لم تكن أكثر من «مقالات رأي» بعيدة عن البحث العلمي والفلسفي المعمق، ولم تفد من المقاربات المدققة والمعقدة التي انطوى عليها الفكر السياسي والأخلاقي والاجتماعي المعاصر، وبخاصة ما يتعلق بالواحدية (Monism) والتعددية (Multiculturalism) والاعتراف (Recognition). بالإضافة إلى أعمال كيمليكا وفالترس وساندل وسواهم، يمكن الاستفادة من مراجعة:

BARRY, Brian , *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2002; PAREH, Bhikhu, *Rethinking, Multiculturalism- Cultural Diversity and Political Theory*, 2d Edition, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

الفصل (الساوس)

آخر القول...

أمر الوجود بين الحمق وبين الحكمة

(I)

لا أحد يأتي إلى العالم «نقيًا».. ولا أحد يأتي إلى الوجود ليخط حضوره على صفحة «لوحة بيضاء» وادعة، في أمان وفي أمن.

في حدود هذه البداهة يشخص الزمن العربي في مطلع هذا القرن. ومنذ أن حط رحاله في أرضه استأنفت رياح الجنوب والشمال فعلها وفعلها فيه بقوة، حتى تمخض بعد عقد واحد عن «ملهاة» كبرى وعن «مأساة» أكبر. لقد أفلت «الثور» من عقاله، ضاق ذرعاً بالصخرة الجاثمة على صدره وبالقبضة القاسية الحمقاء التي تطوق عنقه، وبالعسف الطارد للعدالة، وباحتقار أسباب الحياة الحيوية، وبإنكار منطق الأمن والسعادة الشاملة، وبالتهوين من أمر الوجود النبيل.

وكانت العين المريبة، الغريبة، المتربصة، تنظر وتنتظر لحظة التدخل والانقضاخ وإعادة توجيه المسار والمصير. ولم تذهب أحلام ومخططات برنارد لويس وبرنار هنري ليفي وطيور الظلام الجارحة، القاتلة، هباءً وعبثاً منشورين. وبدلاً من أن يكون (الربيع) أخضر حكيماً، جاء أحمر قانياً، تستبد به الشهوة، بلا رحمة، وبلا نُبل، وبلا عقل.

لا أحد يأتي إلى العالم «نقيًا». الكل يحمل مَوَرَّثاته ومَوَرَّثاته. ونحن نحمل منها القديمة، المتلبسة بالثقافة والتراث، الحي وغير الحي، والمبتدعة، ابنة الحداثة والعولمة واستراتيجيات الهيمنة والصراع والمنفعة والمصالح

الخارقة للحدود والفضاءات والبُنى.

التراث يسكننا، لا بمحاسن الحي منه فقط، وإنما بجملته مثالبه وعقائبه أيضاً، وهي أمضى وأخذ. تم إقصاء العقل والعلم وقيم التقدم منه، وانحصر أهله في «روح القبيلة» وفي مخترعات الخرافة والأسطورة والسحر والرغبة. اقترن الدخول في التاريخ بمثال «الأمة الواحدة»، فجنحت بها القبيلة والفِرقة والحزب إلى مضاداتها، مضادات «المدينة الفاضلة». وقبل اختراع المصطلح، استبدت أصول «ما قبل الحداثة» وقواها بمفاصل التاريخ وبأعطاف الثقافة، ونجحت في وأد «الأصول البذرية» التي انطوى عليها (النص) المتنزل من السماء. أفلح العرب في غزو «الأرض»، لكنهم أخفقوا في تمثيل المعاني والغايات البعيدة للوحي وللوجود، وأفلتت منهم آيات الرحمة والمحبة والعدل والتواصل والاعتراف، ومنطق الوجود، واستبدت بهم قوى الغريزة والهوى وقيم الأرض الفردانية، وبدأت «القرون» و«التجربة التاريخية» سائرة إلى الإخفاق وفشل الريح. انقلب (بنو أمية)، بملكهم، على المشروع النبوي، ولم تُعمر دولتهم، المسكونة بآمرئ «الهوى والغلبة»، إلا نيفاً وتسعين سنة هجرية، أي أقل من قرن واحد، أي قرابة عمر إنسان واحد. وانقلب (بنو العباس) على (بنو أمية)، ولم تعمر دولتهم «الفعلية»، المسكونة بآمرئ (اللوغوس) المراوغ و(الإيروس) السادر، إلا قرناً وبعض القرن، لأن الخلافة، بعد (المتوكل)، توزعت ممالك وإمارات وطوائف. دولتان شاردتان يحكمهما «الطبع» والهوى، وحكمة قصيرة العمر عند الثانية منهما.

أما (بنو عثمان)، الذين يسبّح بمجدهم اليوم القِيَمون على حزب (العدالة والتنمية) في تركيا، فقد سكنتهم أعراض السلطنة والعسكرة والجبروت والصراع والغلبة، أي المُلْك العضوض، ولم يتمثلوا دين الإسلام إلا بما هو ذريعة مسوغة لشرعيتهم، وبما هو مبدأ مَجْد وقوة وإمبراطورية. وكانت إحدى كبريات خطاياهم أنهم، على الرغم من تجميل سلطنتهم بالدين «العربي»، كانوا أحرص على تسوير أهل هذا الدين من العرب وتزنيهم وحصرهم في قفص الجمود والعطالة والتخلف، وحفظهم بين «مخلفات التاريخ»، فكانوا، غداة أفول الإمبراطورية وسقوط السلطنة،

فريسة جاهزة للظافرين، و«ملهاة ثأرية» في عملية «الإخراج المسرحي» البائس الذي تولى أمره صنّاع خارطة القرن العشرين ومهندسوه، وأدرك أعلى أشكاله في ما سمي «الدولة الوطنية»، أو الدول الوطنية المخترعة.

لم تكن «الدولة الوطنية» وطنية، لأنها، على وجه العموم، إن لم نقل على وجه الإطلاق، لم تتمثل مبادئ (الدولة - الأمة) الغربية التي أريد لها أن تحذو حذوها، إذ ظلت مُستَوطنة مُستَوطنة لقيم القبيلة والخرافة والتراث غير الحي السحري، ولكل ما هو مضاد لقيم التقدم، ولم تُجد فيها نفعاً نداءات النهضة والترقي، التي لبست لبوس التمدن، والإسلام المجدد، والعلمانية، والليبرالية، والاشتراكية، والقومية. لا بل إن هذه جميعاً لم تسلك الطريق الواقعية، المجدية، التي كان يمكن لها أن تحقق شيئاً من التقدم، إذ أخذتها «عزة الإثم» بأيديولوجياتها، وكان، ولا يزال موطن الخلل والعلة، يثوي في ماهيتها «الأحادية» وفي انحصار كل منها في نظام مغلق مطلق يلغي كل نظام آخر سواه، فضلاً عن أنها كانت تغرد في واد، بينما تغرد «الدولة الوطنية» المزعومة في وادٍ آخر، هي التي تقوم عليها «شوكات» قبلية أو نفعية أو انتهازية أو أوليغاركية فاسدة أو «مزروعة» زرعاً، «صنيعة» لقوى الخارج، أو عسكرية ذات جذور غير «مدنية» أو.... أي إنه لا شيء من مقومات الدولة الوطنية توافر في أيٍّ من هذه الدول والدويلات التي تمت «فبركتها» وصناعتها. وعلى الرغم من أنها، في الأغلب منها، تتجمل بالديمقراطية - العمود الفقري للدولة الوطنية الحديثة - إلا أنه لا تتوافر في أي منها شروط هذه الديمقراطية، سواء أعلق الأمر بالديمقراطية بما هي تكنولوجيا في الحكم، أي طريقة تحديد الطابع التمثيلي للحكم، أم بالديمقراطية بما هي ثقافة وقيم بينة صريحة يمثلها المواطن في فكره وفي فعله فتوجهه إلى الوعي والحقيقة وإلى النجوع والفاعلية. ومع أن الغرب الاستعماري المنافق هو الذي صنع هذه الدولة «الوطنية» وزعم أنه يريد لها أن تأخذ بقيم الديمقراطية ومبادئها، إلا أنه كان بارعاً في الخداع، والكذب، لأنه رعى، أو سوّغ، أو غرض الطرف، أو عزز، سلطات النظم السياسية التي كان يعلم حق العلم أنها في أخلاقها وممارساتها ومبادئها ليست ديمقراطية ولا يمكن أن تكون دعاواها الأخلاقية ومزاعمها الدينية موافقة للديمقراطية وجديرة بإحراز التقدم. والحقيقة أن هذه الديمقراطية لم تُقابل بالعداء والخصومة

من الأنظمة السياسية الشقية القائمة، فقط، وإنما خضعت أيضاً للتبديل والتشويه، ذلك أن فريقاً من الإيديولوجيين العرب المسلمين الذين لم يكفروها زعموا أنها ليست إلا «الشورى» الإسلامية حين تكون «مُؤرَّمة» لا «مُعلِّمة». لكن النظر المدقق في المفهومين يُبينُ عن أن هذه ليست تلك، وأن تلك ليست هذه، على الرغم من اشتراك قدر محدود جداً من المعاني بين المفهومين. لأنه حتى تكون الشورى هي الديمقراطية ينبغي إجراء تعديلات وتطويرات عميقة في مفهومها. لكن إذا نحن ذهبنا إلى أبعد مما ينطوي عليه ظاهر هذين المفهومين، فإنه ينبغي أن نقول إن الديمقراطية نفسها ديمقراطيات، وإنها هي أيضاً محكومة بأمر التدخلات النقدية والتطويرات الجوهرية، وإنها ليست المعطى النهائي للخلاص السياسي والاجتماعي، وإنه من العبث بذل الجهد الواسع والحرص على توجيه المفهومين نشداناً للتوحيد أو للتوافق والتوفيق بينهما.

موروثاتنا القديمة إذاً - أكرر - تتردد بين الهوى والخرافة والسحر والتقليد والاستبداد والجمود، وقيم القبيلة «الأبوية»، والعلم والعقل المهجورين. وهي في جملتها ما أسميه «موروثات الجنوب»، وما أضعه على محور الهوى والرغبة والشهوة.

بيد أن ثمة «موروثاً» عظيماً لا يصدق عليه، من حيث الأصل والمبدأ، شيء من هذا كله، لكنه خضع، حديثاً، لتبديل عظيم عُلِّقَتْ به كل هذه «الموروثات». هو دين الإسلام. الأصل في هذا الدين، المنزل بالوحي، أنه «هَدْيٌ» يتسلح بمنظومة من العقائد التي تتردد بين قطبين رئيسين: التوحيد، والعدل. الأول ينطوي على تحديد معنى الألوهية والذات الإلهية وصفات هذه الذات الواحدة، وعلاقة الله بالعالم من حيث هي خلق وإمساك وإعمار، وعلى الإنسان من حيث هو شخص مكلف يتمتع بخاصة الإيمان وبحقائق العمل التقوي والأخلاقي أو القيمي، الذي يؤهله للسعادة في الدارين: الدنيا والآخرة. الثاني - العدل - يمجّد غاية الفعل الإنساني السديد من حيث إن هذه الغاية تتمثل في تحقيق مبادئ نظرية وعملية مركزية: إقامة بناء العدالة والمصلحة بما هما تعزيز وإنفاذ لحقوق البشر ودفع للظلم والتعدي وتأكيد مبدأ الحرية الإنسانية المسوّغ لمبدأ التكليف. يقترن بهذين الأساسين المركزيين أساس

معياري ثالث، هو: الأخلاق والقيم، لقول نبي هذا الدين قولاً قاطعاً: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». تلك هي الغاية العميقة الجوهرية لهذا الدين: الترقية الأخلاقية للإنسان، أي للإنسانية الخارجة من «حالة الطبيعة»، في ذات الإنسان الفرد وفي علاقاته بأقرانه من البشر. هذه الترقية سمو ذاتي، وتفتح حضاري. والقصد السكينة والطمأنينة والسعادة: (المادية والروحية والجمالية). يحكم هذه المطالب الإنسانية الطبيعية، المشروعة، مبدأ عام شامل هو مبدأ (المصلحة). والمصلحة - مصلحة الفرد والمجتمع - هي الكلمة السحرية التي تجسد، وفق منظور هذا الدين، الغاية الرئيسة لوجود الإنسان في العالم. وتحقيق المصلحة هو الوظيفة المركزية للدولة العادلة. المصلحة مقترنة بالعدل، وأية دولة عادلة تقيم المصلحة وتدرأ الفساد هي دولة مشروعة. ولعل أعمق ما ذهب إليه فقهاء «المقاصد» تعريفهم للسياسة من حيث هي «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي». لأن مقصود الشرع هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة». وذلك ما أكده بعضهم في القول: «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل (العدل!) وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأمارته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدّل وأظهر، بل بيّن، بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد». تلك هي، باستجماع شديد، المنظومة المعرفية والمعيارية لدين الإسلام، وما عدا ذلك يظل متعلقات فرعية نسبية. وقد يمكن اختزال روح هذه المنظومة في الرؤوس التالية: الإيمان، التوحيد، العدل، التقوى، السمو الأخلاقي، الانفتاح الحضاري والإنساني، الطمأنينة والسكينة والسعادة في عالمي الشاهد والغيب.

لكن هذه الصورة الإنسانية «الجاذبة» تجد نفسها، منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، مُعدّلة ومُبدّلة، تعديلاً وتبديلاً جذريين. فقد تم إنتاج

«إسلام الصراع»، «إسلام الأزمة»، «إسلام الصحراء»، «الإسلام السياسي». نقطة الانطلاق الأساسية والبؤرة المركزية لهذا «المذهب» تتمثلان في «شعارين»: الحاكمية الإلهية، والدولة الإسلامية. تجليات النظر والفعل في طريق إدراك هذين المبدأين، محلياً، منذ حسن البناء و(جماعة الإخوان المسلمين)، إلى التيار الجذري في تنظيم (الدولة الإسلامية)، وجملة الحركات الدينية والسياسية «المناضلة» و«السلفيات الجهادية» المعاصرة - مع أقدار من التفاوت في الاعتدال أو التشدد والتصلب - تتردد بين مواقف: «عدم الاعتراف»، والإنكار والشجب والاقصاء، والانفصال، والتكفير، والمقاتلة. وحين يتعلق الأمر بالعالم الخارجي، وبالعرب على وجه التحديد، تصرح هذه الجماعات، في العلانية، بعدائها الصارخ لهذا الغرب ولحضارته، ويضع (الإخوان المسلمون) هدفاً «خطابياً» لهم مخاصمة الغرب و«قيادة العالم» (لكنهم إبان العام الذي قضوه في حكم مصر دخلوا في «تحالفات» غامضة، باطنة وظاهرة، مع الولايات المتحدة الأمريكية، وحازوا رضى الاتحاد الأوروبي وقبوله، ولم يناصروا إسرائيل العداء). وبدا بوضوح أنهم مكيفليون، بالمعنى الشعبي للكلمة، وأنهم يقدمون الصراع والمقاتلة والنضالات «المحلية» على الضلوع في العمليات «الإرهابية» في ديار الغرب. وفي كلتا الحالتين، المحلية والخارجية، ولدت الصور المستحدثة المبدلة للإسلام انطباعات وارتكاسات «طاردة»، وأسبغت على «الموروث الديني الإسلامي» ظلالاً بائسة بكل المقاييس. والحقيقة أن «الإسلام السياسي» ليس إلا شكلاً مُبدلاً لدين الإسلام في صورته البدئية النقية الخالصة من ضغوط «المباشر التاريخي» ومن ملابسات الواقع وتناقضاته، ومن أهواء البشر ورغباتهم المتسلطة، أو من «المخططات الأولية» (Schemas) للفاعلين التاريخيين، أو من «البرمجة الوجدانية» (Emotional Programming) لهؤلاء الفاعلين، في حياتهم الذاتية أو العامة، بحيث إن هذه «الأسكيمات» أو «البرمجيات الوجدانية» المتأصلة في الخبرات الذاتية المبكرة تعيد تشكيل الظاهرة الدينية ذات القاع الإنساني الرحيم، وتحولها إلى ظاهرة مأزومة، متمتة، عدوانية، نُفور، كارهة، استبدادية، سلطوية، «سياسية». في هذه الجذور المجافية لغايات دين الإسلام الأساسية، يجد المنظور الإسلامي -

السياسي «الثوري» تفسيره «العصابي» العنيف الذي تجسد في الوقائع المادية المأساوية الخارقة التي أعلن عنها «الربيع الدموي».

ما الذي يأتينا من الشمال؟ أعني من الغرب. تأتينا أشياء هي أصلاً من عندنا، من إرثنا القديم، وأشياء هي من فكرهم وفعلهم وصُنْعهم.

لا أحد يجهل - إلا نحن! - أن عقلانية الحداثة و«علمية» الغرب الخارج من العصور الوسطى المسيحية ومن عصر النهضة الإنسانية، والعقلانية «الأداتية» الحديثة، تمد جذورها في الفضاءات العقلية والعلمية والصناعية العربية. تلك حقائق، لا دعاوى مرسلة لَغْوَاً، لا ينكرها ولا يقلل من شأنها في الغرب إلا السياسيون، ومتعصبو المركزية الأوروبية، والعنصريون، والأصوليون من شتى المشارب والمظان. العلم العربي والصناعات العربية والمنهج التجريبي والعقلانية الرشدية - التي تلقفها سيجر دي برابان «والرشديون اللاتينيون» ودفعوها إلى عصر النهضة وإلى بناء الفكر الأوروبي الحديث - ركائز مركزية في بنيان الغرب الحديث. لا ريب في أنه كان لليونان فضل وأثر بالغان عميقان في تشكيل هذا التراث، لكن العرب تجاوزوا مطلق التمثل وخالص التأثير، إلى النقد والمراجعة والتطوير والإبداع والتأثير المُحَفَّز على التقدم. ونحن اليوم، إذ نستقي العلم والمعرفة والصناعة والعقلانية والتقنية من الغرب، نفعل عين ما فعلوا، ولا نرى في ذلك - وليس ينبغي أن نرى فيه - مبدأً للتفوق أو الاستعلاء أو طلب «رد الفضل والجميل»، وإنما سبباً من أسباب «الثقة بالذات»، وتعزيز «تقدير الذات»، بما هما دافعان إلى النهوض، وكسر الخوف، والاعتماد على الذات والحفز على طلب التقدم وإحرازه.

بيد أن عارضاً عظيماً هَجُوماً أتاناً من الغرب أيضاً، هو «التدخل السريع» الذي نجم في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتمثل، عندي، في ما يشبه عملية «تأريخي» حاسم، وتجسد واقعياً في «الحقيقة الاستعمارية» التي مزقت وفككت وأضعفت ما يطلق عليه في العصر الحديث، مجازاً، العالم العربي. فقد طال هذا التدخل، في شكل الاحتلال، أو الانتداب، أو الاستعمار، أو الاستلاب والسلخ والتطهير العرقي، أو الاستيطان، جملة الأقطار والمجتمعات والفضاءات العربية. ومعلوم أن الجغرافية الطبيعية

والبشرية لهذه الأقطار والجماعات كانت أجزاء من الإمبراطورية الآفلة، وأنه تم اقتطاعها منها وتزويرها في «شعوب» متميزة، أو مستقلة، عُذِّيت بمعاني «الهوية» القطرية الضيقة و«الكفاية الذاتية» القاصرة، و«المصير الفردي» المأزوم، وبكل ما من شأنه أن يحفظ لهذه الشعوب والأقطار «خصوصياتها» الذاتية. والقصد الجوهرى: تجذير التشظي والتفكك والتجزؤ، وتوطين الضعف، وتعزيز التبعية. وبكلمة - ومع تنشيط الحراك الثقافي الكوني والنشر الواسع الطاغي للغة الإنكليزية على وجه الخصوص، والربط الاقتصادي والسياسي - تحويل ما أسمته الأدبيات «القومية العربية» الحديثة «الأمة العربية» إلى «الشعوب الناطقة بالعربية»، التي ستصبح بتأثير الثقافة الكونية Global Culture والعولمة، ناطقة باللغة الانكليزية أو الأمريكية! هل نحن في قبالة «مؤامرة» و«أثر تاريخي»؟ وهل يتعين على العرب اليوم أن يدفعوا ثمن «الفتوحات الدينية» العربية - الإسلامية، والتوسع «الجهادي» في ديار الغرب؟

(II)

لم تدرك النخب العربية والقيادات السياسية العربية الحاكمة، منذ عهود الاستقلال إلى أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الجديد، طبيعة شعوبها، ولم تأبه إلا لماماً بحاجاتها الأساسية ومطالبها الحيوية وقضاياها الوجدانية الحقيقية. وليس يخفى على أحد أن النظم السياسية قد مارست دوماً أدوار السيد المستبد الذي تعلو إرادته ورغباته على أية إرادة أو رغبة أخرى، وأنها نظرت إلى مجتمعاتها، أو إلى «رعيته» مثلما ينظر الرجل «البطريقي» إلى المرأة، السيد والعبد، الراعي والرعية، الخليفة أو السلطان والعامة أو الأمة، ولي الأمر والطاعة لولي الأمر. كانت الدولة الوطنية، وغير الوطنية، دولة «بطريقية»، حرصت أجهزتها على تنشئة مجتمعات وأجيال وادعة، طيعة، ساكنة، «عاقلة»، «ترضى بالقليل»، وتغض الطرف عن مراعي الظلم والاستغلال والفساد. بكل تأكيد لم تكن هذه الحال بإطلاق هي حال كل النظم والأماكن والأزمنة، لأن «جزر الصلاح والإصلاح» كانت تنجم بين حين وآخر، لكنها كانت تواد في ريعان شبابها. ولم يخفَ على أحد أن «السياسي» كان في الغالب الأعم هو الذي يستبد، وأن الاجتماعي والاقتصادي خاصة لم

يلقيا الرعاية والاهتمام اللذين حظي بهما السياسيّ المقترن على وجه الخصوص بهاجس «الامن».

بيد أن الظاهرة الكونية العظمى التي نجمت وتشكلت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ظاهرة العولمة، كانت تفعل فعلها: عالم «افتراضي» تشكل، تقارب كوني في الأمكنة والأزمنة تحقق، ثقافة كونية راحت تنشر قيمها وصورها وأشكالها وفنونها وأفكارها... سوق اقتصادية واسعة حرة قديرة تعززت أركانها، غنى فلكي في مواطن وفقر مدقع في أخرى... أجيال جديدة من الشباب بلا عمل وبلا مأوى وبلا دخل... الوعي يعي ويدرك... قيادات الاستبداد والفساد تزداد إهمالاً واستبداداً وفساداً... واحتقاراً وعبثاً... البركان يتفجر.

«كان حلماً وأمانى ووهماً!.. لكنه تحقق.

بيد أنه ما لبث أن صار «طيفاً»!.

في مدى قصير: خرجت تونس تسترد مصيرها وقدرها، وكان لها ذلك. وثارَت ليبيا وأجهزت على سيدها وعلى بطانته. وهبت مصر المحروسة وتحررت من الطبقة الفاسدة، واليمن اضطربت قبائلها وأحزابها ومذاهبها ولحقت بالركب.. وسوريا طالها البركان ومتعلقاته... وكادت العاصفة تعبر كل الحدود. والمسرحية لم تكتمل بعدا.

أسئلة كبيرة تثور في قبالة الحدث:

إلى أين نسير؟ وما هي صورة المستقبل؟

هل ثمة مسوغ أو مسوغات لما حدث ويحدث؟

هل الحدث «صناعة محلية»، ذاتية؟ أم أنه «مؤامرة»؟

ما الذي ينتظرنا في «آخر النفق»؟ وما هو الطريق الواقي من العدم والمفضي إلى الوجود.. الحقيقي؟

قبل أن أتفكر في هذه القضايا لا بد أن أستحضر للبال جملة الأحوال التي تجري اليوم على بؤر الواقع الرئيسة، غداة نجوم هذه «الثورات» أو «الاحتجاجات» التي تختلط فيها أشكال مختلفة من «الملهاة» ومن «المأساة».

ولأبدأ بالحالة التونسية، التي بدت في مطلعها أقل الحالات إشكالاً ودقة وخطراً، وربما لأن تونس كانت مهداً للتمدن الحديث ولقيم التطور والتجدد والحدثة منذ قرنين من الزمان. ويكفي أن نستحضر، من بعيد، ابن خلدون، ومن قريب محمود قبادو وخير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف والطاهر الحداد والطاهر بن عاشور... لنتبين «التقليد التوافقي» الذي جسده القوى الرئيسة في تونس، على نحو واعد يصون المجتمع والدولة من الدمار. لكن تونس لم تنج، مع ذلك، من كمائن «السلفية الجهادية»، ومن تفجيرات (أصحاب الرايات السود)، واغتيالات القادة الوطنيين، وعمليات الإعدام الجماعية التي طالت عشرات السواح الأجانب على شاطئ (سوسة) في شهر رمضان من العام ٢٠١٥. لكن التوافق التونسي يبدو واعداً في قدرته على رد جماعات العنف الفاعلة هذه إلى حدود الأضرار الدنيا.

أما المشهد الليبي فقد قدّم صورة تختلط فيها الملهاة بالمأساة اختلاطاً غريباً. ليس سراً أن الفرنسي الصهيوني (برنار هنري ليفي) كان أحد المحركات الدخيلة الفاعلة في أحداث الثورة في هذا البلد، بشهادته هو نفسه وبشهادة الآخرين، وأنه في ما قام به من «أدوار» كان يعمل بتنسيق تام مع سلطات دولته. وما يحدث اليوم في الفضاءات الليبية من صراع وتناكف وعبث بين ميليشيات القبائل والأحزاب الدينية وغير الدينية، و«اللعب» بمقدرات الوطن، والسقوط والصعود المسرحي لعناصر الحكم الرئيسة... وكل ما تتناقله وسائل الإعلام من أحداث «عجائبية»... كل ذلك يجعل من ليبيا مسرحاً غريباً يدعو للرثاء.. وذلك على الرغم من الجهد «الأممي» الدؤوب للخروج بحل توافقي بين فرق الصراع المتناحرة.

وتظل الحالة المصرية هي الأعظم أهمية وخطراً في الواقع الشاهد وعلى المدى المنظور والأبعد، لا في ما يتعلق بمصر نفسها، وإنما في ما يتعلق بالمنطقة وبجملّة الأقطار العربية بإطلاق.

حين أدركت العاصفة أرض الكنانة وغصّ (ميدان التحرير) بحشود المحتجين «الشوار» الصارخة، كانت الأمور تسير بعفوية منقطعة النظير، وكانت الشعارات قادمة من أعماق حاجات الشعب بجميع مكوناته

وأطيافه، تمتد على محور بؤره الرئيسة صيحات الحرية والعدالة والعيش الكريم. لم يكن ثمة «قيادة»، والأصوب أن نقول: كانت الحشود نفسها هي القائدة، لكنها لم تكن منظمة، كانت تشبه سجايا الشعب المصري نفسه: العفوية والبداهة والشفافية والطيبة. أدركت الثورة هدفها الأول في إلزام السلطة التنفيذية بالانسحاب أو التخلي. وكان يمكن لهذه الحشود المتناغمة أن تنتظم في حدود تصور سياسي - اجتماعي توافقي جامع، لكن الأيديولوجيا تدخلت لتنتج وجهاً آخر حَرَفَ المسار والمصير. كانت هذه الأيديولوجيا تعبيراً مشخّصاً عن مشروع قديم، مشروع منظم ترجع بداياته إلى العام ١٩٢٨م، ويقوم عليه تنظيم هو (جماعة الإخوان المسلمين)، لا قى عنتاً دائماً وخصومة مستحكمة لأنه نظر دوماً إلى الدولة والمجتمع بما هما مؤسستان سياسيتان اجتماعيتان خارجتان عن الشرعية الدينية، وعن «الملة»! فاعتبرته «الدولة الوطنية» خطراً عليها يتعين ملاحقته وتدمير قواعده، لكن انتشاره الممتد في الجغرافية البشرية ومشاريعه الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والصحية التي أنشأها لنفع الفئات المحرومة وخيرها - وهو ما قصّرت فيه الدولة - هيأت له تربة خصبة أسهمت في حمله إلى السلطة السياسية حين استكملت «الثورة» مراحلها الأولى وأنفذت الإجراءات «الديمقراطية» بالانتخابات النيابية التي حقق فيها أصحاب المشروع ظفراً عظيماً، وبالانتخابات الرئاسية التي حملت إلى سدة الرئاسة ممثلاً منهم. بيد أن الممارسة السياسية المحكومة بأيديولوجية أحادية تأبى الاعتراف بالاختلاف وتطلب «التمكين» والسير في طريق تحول جذري قسري ذي غايات دينية - سياسية إقصائية استبدادية، لم تلبث أن جوبهت بإنكار واسع جسده حشود شعبية هائلة فرضت على قيادة الجيش التدخل دفعاً لحرب أهلية شاخصة في ما نعتته (الجماعة) وأنصارها بـ «انقلاب عسكري»، بينما أنكر أنصاره هذا النعت، وذهب آخرون إلى أنه «انقلاب ديمقراطي»! لأنه جرى بإرادة شعبية واسعة لا تقل أهمية وخطورة وديمقراطية عن ديمقراطية «صناديق الاقتراع».

اعتقد الاستراتيجيون الغربيون والإسرائيليون «المخاصمون» دوماً، أن ذلك القواعد التي تقوم عليها «النظرية العربية» المؤسسة لمبدأ عالم أو فضاء عربي مشخص موحد، يمر بتدمير عوامل القوة والمقومات الذاتية البانية لثلاثة أقطار عربية مركزية على الأقل: العراق ومصر وسوريا.

وصوبت فرنسا في صيغتها «الاستعمارية الجديدة»، النظر إلى ليبيا، الغنية بثرواتها البترولية، المسكونة بتعددية قبلية تحمل في طياتها بذور التفكيك والضعف والتدمير. وعملت على ذلك. وتحقق ذلك تمام التحقق. وهو يجري اليوم بشكل أبعد غوراً وحسماً في العراق. فبعد أن تم غزو العراق وتدمير الجيش العراقي، ذهبت قوة الاحتلال إلى إعادة تشكيل السلطة السياسية والمجتمع على قواعد «طائفية» وإثنية: الشيعة والسنة والأكراد. ومنذ تَحَرَّرَ العراق من الاستبداد وتَفَرَّدَ تشكيل مذهبي راديكالي بالسلطة لم تستقر أمور الدولة والمجتمع. واليوم - أعني في هذه الأوقات التي أضع فيها هذا القول - تبلغ الأزمة أشد وجوها في التقابل القتالي المدمر بين النظام السياسي القائم والمعارضة التي يقودها تنظيم (الدولة الإسلامية/ داعش)، الذي هو تنظيم ذو مرجعية مذهبية سياسية «سنية» عامة، لكنه ينطوي أيضاً على مكُونات من النظام الحزبي الدارس. وتلوح في الآفاق معالم تقسيم للعراق وفق هذا التشكيل المذهبي والإثني: وطن شيعي، وثانٍ كردي، وثالث سني. نشأة مستحدثة مبتدعة لفلسفة مضادة لمبادئ الاعتراف والتوافق، ووَادَ للنظرية «العربية»، وإمعان في التفكيك والصراع والتدمير.

هذه العوارض والمخاطر تشخص في سوريا منذ خمس سنين، وهي تشخص بأشكال مريرة، اقتتال بلا رحمة، تدمير بلا هوادة، تشرُّد إنساني لا مثيل له، شرور لا يتصورها وهم، آلاف الضحايا، صراع محلي: سياسي واجتماعي وطائفي، صراع إقليمي وتدخل خارجي صريح، حشود هائلة من «المجاهدين»، الحقيقيين أو المزييفين، قدمت من كل أصقاع العالم، مشاهد الاقتتال والقتل والتدمير لا يتصورها عقل، بلا نفع ولا نتيجة. لا حوار، ولا تفاوض، لا توافق. راديكاليات متقابلة تغذيها استراتيجيات التدخل. لا أحد يتبين معالم الطريق ونهاية عاجلة للحدث؛ «كل الاحتمالات واردة»، شبح التقسيم أحدها. لكن المؤكد أن هذا القطر العربي، على الرغم من بدهاء الحاجة فيه إلى الإصلاحات السياسية التي كان ينبغي الإقدام عليها بجرأة وانفتاح، قد فقد قدراً عظيماً من قوته وفاعليته واستقلاله في قبالة قوى التدخل والهيمنة الخارجية، وأن ما يطاله يدخل في باب التدمير المنظم لعوامل القوة القمينة بتعزيز فكرة الاجتماع العربي الموحد.

القطر الثالث الذي كان - ولا يزال - «مستهدفاً» هو مصر، التي تشكو من مظاهر المخاطر الأمنية والعمليات «الإرهابية» التي تقدم عليها بعض الجماعات المسلحة في المدن، وفي (سيناء) خاصة، التي اعتبرها (أصحاب الرايات السود) «ولاية» تابعة لتنظيم (الدولة الإسلامية/ داعش)، بينما تقدر الدولة أن «العمليات الإرهابية» التي تجري هي من فعال (جماعة الإخوان المسلمين)، التي ما زال قادتها يقبعون في السجون. والحقيقة هي أن مستقبل مصر يظل منوطاً بقدرة النظام السياسي فيها على تجاوز الصعوبات الأمنية والاقتصادية والمعاشية، وبناء حكم نزيه عادل، وتعزيز قواعد فلسفة حكيمة في «الاعتراف» والديمقراطية.

أعود إلى الأسئلة الكبرى التي يثيرها «الحدث»، وأمرُّ بالثلاثة الأولى منها بانحصار شديد، لأن ما سلف من القول ينطوي بشكل أو بآخر على الأجوبة المقاربة. وأنهى، بقدر من الإحكام، عن السؤال الأخير.

فأولاً: نحن نخدع أنفسنا إن توهمنا أن الأمور تسير سيراً طيباً، وأن ما حدث ويحدث هو أعراض «ربيعية»، لأن مشاهد الاقتتال والتدمير والانتحار الذاتي الجماعي ظاهرة لكل ذي عين ولُب. جميع أسباب التوجس والقلق والخوف قائمة. الحالات الليبية - ونحن نعلم أن ليبيا ظلت غائبة عن المسرح العربي أربعة عقود ونيف - والسورية والعراقية واليمنية حالات مأساوية بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات: الحاكم فيها جميعاً قوى الغلبة والشهوة والتدمير، أي الحقل «اللاعقلاني» في دينامية الفعل. وفي المدى المنظور يمكن القول إن الحالتين التونسية والمصرية قد أفلحتا، بحدود، في الإفلات من «القدر المدمر»، وهما تعبدان بأحوال أرحم وبمستقبل منظور أطيّب، إذا ما أدركت الإيديولوجيا الدينية المتصلبة أن جنوحها إلى التصلب والمعاندة واستئفاف الصدام و«الإنكار» لا يحمل أي خير، لا لها ولا لمجتمعاتها وأوطانها، وأن الحكمة تقضي بالسيطرة على أهواء «التجربة الضائعة» وبِزَم الطبع، والجنوح إلى المشاركة السياسية الرحيمة...، وإذا ما استمسك النظام السياسي القائم بمبادئ الحكم السديد العادل وأنجز الواجبات التي تنتظره: السلم الاجتماعي، والتنمية الاقتصادية، وسياسة حكيمة في التواصل والاعتراف والتوافق والاستقلال.

وثانياً: لا يشك عاقل حكيم «نقي» في أن «الانفجار الكبير» يحمل كل المسوغات الموضوعية والأخلاقية. والأسباب وجيهة معروفة: الاستبداد السياسي، المشكلات والاحتياجات الاجتماعية المعيشية الحادة، الفساد، احتقار الكرامة الإنسانية، الغياب الكامل للعدالة، إخفاق السياسات الاقتصادية... لكن الطابع الدموي الخارق العنيف الذي تزيّا بزي الدين أو بمشروعية «الثورة» أو الدفاع عن «النظام»، قد أبان عن المدى الكارثي الذي بلغته القوى المضادة للعقل والحكمة، أي الهوى، إذ ذهبت إلى ما ذهبت إليه من إثم وفجور وغريزية دهماء.

وثالثاً: هل نغزو «الحدث»: إلى «تفجر ذاتي، نقي ضروري، أو حتمي»؟ أم إلى تدخلات خارجية، وإلى ما يلحق بما ينعت بـ (المؤامرة)؟

هل قلت: المؤامرة؟ من المؤكد أن بعض ما سقته في هذا القول يشي بذلك، ولا شك أن فريقاً من أدعياء الثقافة والسياسة والإعلام سيسألون: كيف لواحد مثلي أن يشارك (العامة) في الكلام على «نظرية المؤامرة»؟! لكن هؤلاء جميعاً - وهم في حقيقة الأمر ممن يتجملون بالغرب الاستعماري ويبرئونهم من كل عيب وذنب، ويكررون أن كل الخلل فينا وأن كل شيء آتٍ من عندنا - أقول: هؤلاء لا يدركون أن مصطلح «المؤامرة» هو اللفظ الشعبي الاحتجاجي على سياسات التدخل الخارجية - إقليمياً ودولياً - من أجل تحقيق غايات سياسية أو اقتصادية أو أمنية أو «هيمنية». بتعبير آخر: المؤامرة هي الوجه «الشعبي» لما يسمى في النظرية السياسية «الاستراتيجيات السياسية في العلاقات الدولية». هذه حقيقة لا يمكن أن ينكرها إلا فاقد الفهم والمعرفة. إذا أدركنا أن الأمر هو كذلك فإننا لا نملك إلا أن نقول إن حراك صهيوني كبرنار هنري ليفي - المرتبط بسلطات بلده وبأغراضها الاستراتيجية في الشمال الإفريقي العربي - لا يمكن أن يكون، وفقاً للاستخدام الشعبي، إلا وجهاً من «المؤامرة». وكذلك تخطيطات برنارد لويس «الاستشارية» المتداولة في أروقة (الخارجية الأميركية). وليس يمكن أن نفهم الحالة العراقية بمعزل عن التدخل الاستراتيجي الأمريكي في الشرق الأوسط... ولا يمكن أن نفهم الحالة السورية من دون المبادرات والسياسات الإقليمية والدولية كذلك. وليس سراً أن هيلاري كلينتون قد «تدخلت»

من أجل تعزيز رئاسة (الإخوان) لمصر... وهكذا. كل ذلك وسواه يدخل في باب «الاستراتيجيات السياسية» التي تسميها العامة وحكمتها «الشعبية» المؤامرة. لكننا في المحافل الفكرية والسياسية الرصينة لا نرضى باستخدام هذه الكلمة إلا على سبيل «المجاز»، أما «علمياً» (!) فإننا نسمي ذلك «الاستراتيجيات السياسية الدولية»، وذلك ما ينبغي الأخذ به حين ننأى بأنفسنا عن الجدليات «الشعبوية».

في حدود هذه الإبانة، وفي أمر سؤالنا الثالث، أتوَّع في الإجابة وأقول التالي:

كان «الانفجار» طبيعياً، منتظراً.. في الوقت الذي حدث.. أو في وقت تالٍ له.. لأن «ما لا يطاق» لم يعد قابلاً للاحتمال.. وكانت المسألة مسألة وقت وظروف، لا أكثر ولا أقل. بدأت مع «عربة» البائع المقهور وإضرامه للنار في نفسه.. وانتقلت إلى الميادين الأخرى، احتجاجاً على ما كان مسوغاً لـ «الثورة» هنا وهناك. وأقول: البدايات ذاتية، نقية، ضرورية، لكن وقائع البدايات كانت أيضاً من بعد ذلك، «مناسبة» و«ذريعة» لـ «التدخل»، من أجل إنفاذ سياسات «استراتيجية» عند قوى التدخل. كان هذا واضحاً صريحاً أو غير صريح في جميع الحالات. ولا يدخل في أبواب هذا القول سرد الأمثلة والوقائع والحقائق. لكن الذي أنا موقن منه أشد اليقين هو أن هاجس «النظرية العربية»، أو فرضية تشكل عالم عربي موحد، أو «أمة عربية موحدة»، هو هاجس حيوي عند صانعي السياسات الدولية الكبار، أعني عند «قوى الهيمنة»، وأن أي فعل سياسي عربي هو فعل «تحت المراقبة والضبط»، بحيث لا يتاح له «أن يُنتج»، وأن مبدأ التفكيك والتجزئة والإضعاف والإلحاق وتجفيف منابع القوة وتدمير آليات النمو والتقدم الذاتي، هو المبدأ الذي يستبد بهذه القوى، وذلك حفظاً للمصالح الحيوية، ودرءاً للمخاطر المتوهمة التي يمكن أن تقترن بأي تحقيق افتراضي أو واقعي لـ «النظرية العربية»، وصوناً لدولة (إسرائيل) التي يقترن وجودها وترتبط مصالحها اقتراناً وارتباطاً ضروريين بهذه القوى. لكن حذارٍ أن نفهم من ذلك أننا، (نحن)، «لا دخل لنا في المصيبة!». لأن الحقيقة الصارخة هي أننا «مذنبون» بكل المقاييس والمعاني، وأنا نؤدي دوراً في إنفاذ ما يسمى «المؤامرة»، أو «الاستراتيجيات الدولية». ولست أرى أن أستحضر

هنا جملة أو مفردات العيوب والمثالب والعبث والفوضى وعناصر الملهة والمأساة التي تنقلب فيها، والتي تجعل من حياتنا ومن وجودنا حياة ووجوداً قاصرين، وتفتح الطرق واسعة ميسورة سالكة إلى ما يطالنا ويتخلل وجودنا من فقدان للرؤية الجامعة، ومن فوضى في القيم وغياب كامل لسلم للقيم، ومن عبث ولهو وتدمير من الداخل ومن الخارج... فكل ذلك ماثل للعيان، لا تكذبه عين ولا ينكره خبر.

ورابعاً: أيّ طريق نتبع؟

(III)

تظل حكمة القدماء ذات نفع عظيم لنا.. وليس ينبغي لأحد أن يظن أننا لن نكون «معاصرين» إذا نحن استحضرنّا أفلاطون اليوناني، والرازي العربي - الإسلامي - واستعنا بهما في بحثنا عن الطريق إلى الوجود الحقيقي السديد، وعززنا ذلك بشيء من «العلم الحديث» أو «المعاصر».

تستند الأنثروبولوجيا الأفلاطونية إلى ثنائية النفس والبدن، وانقسام النفس بدورها إلى أجزاء أو قوى، ترتبط أو تقترب بها فضائل تجتمع في فضيلة هي (العدالة).

في محاور (الجمهورية) يعرض أفلاطون لتقسيم النفس، ويجعلها تتوافق مع تقسيم الدولة والمجتمع، إذ تشخص الدولة بما هي صورة مكبرة عن الإنسان المكون من نفس وبدن، وإذ تقابل أجزاء النفس طبقات المجتمع. في النفس ثلاثة أقسام: العقل الذي يحكم، والشجاعة التي تملي احترام أوامر العقل، والشهوة. حركتان رئيستان متضادتان تحكمان حياة النفس، أي حياة الوجود الإنساني: العقل والشهوة، أو العقل والزور. وفي محاور (فايدروس) يشبه أفلاطون النفس بعربة يجرها جوادان يقودهما حوذي، أما الحوذي فيمثل العقل، وأما الحصانان فأحدهما أصيل كريم ينقاد إلى الحوذي، وهو يمثل الشجاعة؛ وأما الثاني فإنه يقاوم الحوذي القائد، ويمثل الشهوة. ثلاث فضائل جديدة بتحقيق الوجود «الناجح» السعيد: الحكمة، فضيلة النفس العاقلة؛ والشجاعة، فضيلة النفس الشجاعة أو الفضيلة الملتزمة بأوامر العقل؛ والعفة، فضيلة النفس الشهوية. تكتمل

هذه الفضائل في فضيلة جامعة هي العدالة، تحدث في الفرد كما تحدث في الدولة والمجتمع، حين تكون الأجزاء المختلفة متفقة فيما بينها، وحين تحقق كل واحدة منها فضيلتها الخاصة بها.

وفي كتابه الفذ، (الطب الروحاني)، لا يبتعد أبو بكر الرازي كثيراً عن أفلاطون. والأنثروبولوجيا التي يأخذ بها، بما هو طبيب، لا تنحصر في الطب الجسداني، وإنما تنخرط في طب «روحاني» هو أقرب ما يكون إلى «العلاج النفسي» الشمولي الذي نجد كثيراً من عناصره عند علماء النفس والمعالجين النفسيين - الاجتماعيين المعاصرين. لا يقف الرازي عند التقسيمات الأفلاطونية للنفس، وإن كان يسلم بثنائية النفس والبدن، وإنما يتبين في الإنسان قوتين مركزيتين متضادتين هما: العقل والهوى. والهوى هذا ينطوي على كل «أمراض النفس» واختلالاتها الذاتية والاجتماعية ورذائلها وعيوبها، في ذاتها وفي علاقتها بمحيطها: العُجب، الشهوة، الغضب، الحسد، الكذب، الجاه، السلطة، الجشع... وكل ما يستبد بـ «الطبع» ويحكمه. والقصد عند الرازي هو أولاً وآخر «إصلاح النفس»، أي إصلاح الفرد والمجتمع وتحريرهما من الهوى، أي من الرغبة والشهوة وكل ما هو مضاد للعقل. أما كيف يتم «التحرير» و«التطهير» و«الخلاص» عنده، فإن ذلك لا يتيسر إلا بـ «استبداد العقل» وتفرد في توجيه عادات النفس وأخلاقها، والكلمة السحرية في ذلك عنده هي «زم الطبع»، و«ردع الهوى» بتدخل قوي من جانب الإرادة، الموجهة للفعل بالتدرج والعادة، وبالاتمار بالعقل، الذي هو أعظم هبة منحها الله لبني البشر.

أما البيولوجيا المعاصرة فتكشف لنا أيضاً عن ثنائية عميقة في الأنثروبولوجيا الإنسانية، وذلك في تمييزها بين ما يسمى (العقل المعرفي) وما يسمى (العقل الوجداني). والخلاص لا يتم إلا بالتوافق بين العقلين.

وليس علينا أيضاً أن نغفل عن أن «الطوبوغرافية الشخصية الفرويدية»، على الرغم من سياقها المختلف (الهو، والأناء، والأناء الأعلى)، ترسم مخططاً غير بعيد عن هذه المخططات.

ما الذي نخلص إليه من هذا في حدود مشكلتنا الحالي؟

نحن لا نريد أن نكون أفلاطونيين أو سقراطيين أو رواقيين، أو «كينديين»،

نحتقر العالم المنظور الدنيوي، السياسي والاجتماعي - على الرغم من أن هذا لم يكن حال أفلاطون الحقيقي - لأننا منخرطون ومتورطون فيه، ولأنه هو واقعنا الأصيل الأول. به نبدأ وبه ننتهي، حتى حين «نؤمن» بواقع آخر مؤجل، ولأننا نطلب «وجوداً» جديراً بالعيش، ولأننا نريد بقوة أن نخرج من قفص الوجود الزائف، التافه، الخسيس.. الذي قَبَرْنَا أنفسنا فيه.. أو تم قبرنا فيه.. لكن الأول أصدق. لأن (الأننا) و(النحن) يأتیان أولاً. والأننا فينا، أي في النفس منا. والوجود الحقيقي الأصيل، حضورٌ في الذات، يتبعه حضورٌ في الـ «هناك».. في «الخارج»... والمصير يتحدد على طريق الطرفين. «الوجود في النفس». وحين تكون النفس «عادلة» - هنا بالمعنى الأفلاطوني - يكون الوجود خيراً فاضلاً.

حين نعود من جديد إلى وقائع ما أسماه الجهاز الإعلامي الغربي «الربيع العربي» نتبين إلى أي مدى حكمت أجزاء النفس الدنيا - الحصان الشارد الغاضب الجموح، والحصان البليد الغبي المسكون بالشهوة والحمق - وقائع هذا الزمن الدموي وأفعاله المؤذنة بالدمار والتفكك والخراب، وإلى أي مدى استبد بنا الهوى والشهوة و«قوى الهوى» والغايات «اللاعقلية» الشهوانية، غير البريئة، والتنكر لأحكام العقل وللقوة العظمى التي جباها لنا الخالق، قوة العقل وفضيلة الحكمة. العقل في ذاته - حين «ننتبه» إليه، وفقاً لكلمة ديكارت الفذة - جدير وحده بأن ينبهنا إلى مواطن الخلل وإلى الدروب التي لا تقود إلى «لا شيء»، إلى العدم. أما دموع الأطفال وعويل النساء، الشكالي والأيامى، وجثث الضحايا والمدن المدمرة وعمليات الإفناء والقتل والذبح والأوطان المستباحة وسخرية الغريب ولهوه واحتقاره وأوامر الدين وأحكامه الرحيمة... وما دَخَلَ في هذه الأبواب وغيرها. وأما أمر العقل والحكمة.. فلن يجد هذا كله أي أذن أو عين أو قلب عند أولئك الذين اختاروا طريق الشهوة والهوى والتعصب والعدم، ومهدوا الطريق للخروج من لوح الوجود النبيل الحي.

بالطبع ما حدث قد حدث، ويحدث، ولا راد له إلا في حدود المنطق - أو اللامنطق - الذي جرى ويجري فيه. وهو منطق إقصاء العقل والحكمة، واختيار طريق الانتحار والإفناء. لكن المستقبل الأبعد، غداة الخروج من أنفاق الهوى والشهوة والتدمير، وانقشاع الكارثة، لا ينبغي أن يظل

محكوماً بالقوى والأوضاع التي أفضت إلى الانفجارات وإلى المأساة. وليس علينا أن نقف مكتوفي الأيدي في قبالة أجزاء النفس الدنيا. قد لا يكون «زم الطبع» و«ردع الهوى» الذي يتكلم عليه الرازي هو السبيل إلى ذلك، لأن «زم الطبع» يعزز مخاطر «الكبت»، لكن التربية المبكرة «التواصلية» - وفقاً للمصطلح والفهم اللذين حددهما يورغن هابرماس - هي التي تقدر على تعزيز الحوار والتفاهم و«التعارف» والتوافق، وعلى تجاوز الاختلاف والحمق المدمرين. في هذه التربية تكون القيادة للعقل والوجدان المتوافق مع العقل. وليس على الشجاعة، في صورتها النبيلة أو في صورتها الجموح الحمقاء، وليس على الهوى والشهوة... إلا الانصياع لأحكام العقل.

لذا كان على «أبناء الأرض» الذين ينصبون أنفسهم للفعل السياسي، وينهضون من أجل أداء «الوظيفة السياسية»، ويتصدرون للعمل من أجل الخروج من المحنة العظمى، أن يعوا وعياً تاماً أن الطريق الوحيد للخروج الآمن ولإدراك الوجود السديد يكمن في فضيلة العقل الرئيسة، أي الحكمة، وفي الفضيلة الجامعة لفضائل النفس في ذاتها وفي تجلياتها في الأفراد والجماعات والدول، فضيلة العدالة.

لكن العقل، المعزز بالوجدان النقي، يحتاج أيضاً، في قيادته الساعية إلى إدراك الوجود «الطيب»، إلى الإجهاز على الإرث الخرافي في ما يسمى «العقل العربي»، وإلى «إرادة الفعل» المستقلة، وتقدير الذات، والاحتكام إلى شروط الواقع المشخصة وبناء المستقبل على قواعد وأسس ومعطيات هذا الواقع المباشرة، لا على «أوهام الكهف» أو على «كاشف أسرار المستقبل».

قد يكون ذا معنى، وشائقاً، هنا، أن أستحضر، منهيّاً هذا القول، ما قادني إليه النظر والتأمل في هذا الذي يمكن استنطاقه من «كاشف الأسرار» الذي خصّته هدى الشوا القدومي بنص غرائبي يحمل هذا العنوان: (كاشف الأسرار).

في حلم ينقل صاحبه من المتحف البريطاني في لندن، في صيف العام ٢٠١٢، إلى الموصل بالعراق، في العام ١٢٤١م، يقف الراوي أمام قطعة

عجيبة قابعة في الخزانة الزجاجية في المتحف، يقترون بهذه القطعة الوصف التالي: «أداة علم الرمل. لوح معدني مصنوع من النحاس الأصفر والفضة، مُشكّل بالطرق، القرن الثالث عشر، الموصل، العراق، صناعة محمد بن ختلج الموصلّي ١٢٤١م». على القطعة نقوش مكتوبة بخط كوفي تقول:

أنا كاشف الأسرار في بدائعُ من حكمة وغرائب وغيوب
يخفي اللبيبُ ضميره فأبينهُ فكان أعضائي خلقتُ قلوب
أنظر إلى اللوح واحفظه فإن به معنى من اللوح خط بالقلم
ييدي من الغيب أسراراً مُحجّبة كانت مقدرة في سالف القدم

هذه القطعة، التي ليس لها مثيل، تشي بالزمن الذي تنتمي إليه، الزمن السحري، الزمن الذي انسحبت فيه العلوم العقلية، وتجسد فيه الانكباب على التنجيم والسحر والطلّسمات وقراءة «الطالع» والمستقبل، صممها العالم الفلكي المنجم ختلج بن محمد الموصلّي، قارئ نقوشها وزخارفها وحروفها ومنازلها، منجماً أو عرافاً أو فلكياً يستطيع أن يتنبأ بحوادث المستقبل، وأن يكون «مشيراً» لدى الخليفة أو السلطان أو رئيس الدولة، أو أن يخبر أي إنسان بوقائع مستقبله ومصيره، إنها «كاشف الأسرار»، أسرار الآثار التي تخلفها النجوم في الواقع بوجوهه المختلفة: الحياة والعمر والمال والعائلة والإخوة والأخوات والأولاد والأمراض والنساء والسفر والموت والمُلْك والسعادة والشقاء، هذه الآلة العجيبة السحرية تريد أن تقول لنا كل شيء عن هذه الأمور وعن الأسرار من حيث إنها آثار من آثار فعل النجوم فينا وفي عالمنا، هي محل الرجاء وآلة الخلاص والنجاة.

لا يقف النص عند الوجه وبين عجائبي من «كاشف الأسرار»، إذ هو يقابل بين هذا الزمن السحري الأفل والزمن الذي ازدهرت فيه من قبل العلوم العقلية الوضعية: علوم الطب والفلك والفلسفة، وبناء المراسد العلمية وصناعة الإسطرلابات والمزاوِل والبحث العلمي عن أسرار الكون والوجود، وتتوجه صاحبتة إلى حاضرنا الغارق في «تاريخ دموي»، وإلى المستقبل، وتثير السؤال:

«هل هناك من نهاية لتاريخنا الدموي؟ والمستقبل أيها الشيخ، ماذا تقول عنه ألتك؟»

فيجيب الشيخ:

«المستقبل! المستقبل بيدك.. المرء يصنع قدره.. لا الآلات!».

وتعزيزاً لهذه الفكرة المركزية تضع هدى الشوا ابتداءً في صدر (كاشف الأسرار) ما ساقه شكسبير على لسان يوليوس قيصر، هذا القول الرائع:

«إن الخلل يا عزيزي بروتوس، لا يكمن في نجومنا وإنما في أنفسنا».

وفي إشارة خفية إلى أسطورة الكهف التي يسوقها أفلاطون في (الجمهورية) نستطيع أن نستشف الحقيقة التي تحررنا من الظلام والجهل وتقودنا إلى النور، الذي لا نرى فيه المستقبل عبر الآلة السحرية الأسطورية، وإنما بفضل العقل والإرادة الحرة الصانعة للمصير.

هذا درس ثمين فذ، وبخاصة أن الإغراء السحري يشخص في حياتنا العربية والإسلامية في زمننا الراهن إلى جانب الإغراء السياسي القاتل وغيره، بما هو إغراء قوي، جاذب، يستبد بعقول عامة القوم وتسهم في إشاعته وفي تجذيره في المخيال الجمعي ثلة من الأقنية الفضائية ووسائل الإعلام المختلفة وتجليات ثقافية، اجتماعية، دينية تعبر كل الأجواء مُشْكَلَةً رؤية أسطورية للمستقبل، ومدمرة للأسس النفسية العميقة التي تعزز قواعد «تقدير الذات» والاعتماد على الذات في مطلب بناء المستقبل.

بيد أن هذا «الإغراء السحري»، في قبالة المستقبل وفي توهم قدرة آلات قديمة «عجيبة» على الكشف عن «فواعل علوية» تتدخل في التاريخ وتحكم حركته ومصيره، مثلما تتحكم في حياة الأفراد والأمم ومصائرهما، ليس هو الإغراء الوحيد الذي يأتي من الماضي ليستبد بحركة الواقع ويُخضع الوجود المنظور وغير المنظور إلى آثاره وأحكامه.

فليس سراً أن العقل العربي والإسلامي، وبوجه أخص «الإسلامي»، هو أسير الماضي، الثقافي، والاجتماعي والديني، مثلما كان من قبل أسير «المعطى النجمي»، وذلك على الرغم من انتشار وجوه الثقافة الحديثة ومبدعات العلوم الوضعية، والعقل «الاتباعي» الذي يحكم حياة «عامة» القوم وحشداً عظيماً من «الخاصة» ويستند إلى مبدأ قياس الحاضر والمستقبل أيضاً على الماضي الغائب، فعنده أن ما كان سبباً في الخلاص

وفي الظفر والفوز في الماضي هو الذي يتعين استحضاره في بناء الحاضر وفي استشراف المستقبل. والحقيقة أن هذا الضرب من النظر والفهم لا يختلف في جوهره عن الزعم بأن «كاشف الأسرار» الذي صممه الموصلي في القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع الهجري، قادر على تبين الواقع الحاضر والمستقبل والغيب، لأن الحقيقة هي أن المعطيات التاريخية تتغير على الدوام، وما يصدق على زمن لا يصدق على آخر، والزمن السحري الذي ازدهر فيه السحر و«علوم» التنجيم والطلسمات لا يستقيم أبداً صنواً أو قريناً أو ظهيراً لزمن العلم والتقنية والآلات الاختبارية التي يتم التحقق من أفعالها ونتائجها في الأمر المباشر. ومع ذلك فإن كاشف المستقبل السحري، الذي نعتة الموصلي بـ «كاشف الأسرار»، هو أداة فذة من حيث إنه «رمز» للتطلع المغرور في أعماق النفس الإنسانية للكشف عن حجب الكون، واختراق حدود المشخص الشاهد، وقهر قيود الجهل التي تتلبس «الكهف الأرضي» المظلم؛ إنه «سابق للعلم». لكنه يريد عين ما يريده العلم، مثلما أنه يريد أيضاً اختراع «تكنولوجيا» قادرة على المعرفة وعلى الفعل، لكن في حدود زمنه وعصره وتاريخه؛ إنه ينشد غايتين جوهريتين: المعرفة والفعل، لكن الحداثة تجاوزته مادياً من دون أن تتجاوزه غائياً، إذ احتفظت منه بالمقاصد الإنسانية واستبدلت به «آلات عقلانية»، و«عقلانية» هي مظهر من مظاهر ما أسماه ماكس فيبير «نزع غلائل السحر عن العالم» والدخول في زمن الفاعلية الإنسانية وفي الإغلاء من شأن ثلة من المبادئ الأساسية التي باتت حتمية لاستشراف المستقبل وبنائه. ما الذي يؤسس اليوم القواعد الضرورية لبناء الواقع وللإعداد للمستقبل؟ الجواب البديهي: امتلاك أدوات التقدم.

لكن ما هي أدوات التقدم؟

لن أتردد في الإجابة، على الرغم من أن قوماً آخرين قد يرون الأمور على نحو آخر:

- إرادة الوجود والحياة وتقدير الذات أولاً.
- والاعتماد على الذات واستقلال الفعل ثانياً.
- وامتلاك المعرفة والعلم والتقنية الحديثة، ثالثاً.

- وتحديد سَلَمَ بَيْنَ للقيم المعيارية الضامنة للتقدم: العدالة، الخير، الرحمة، الحرية، الرفاهية، النزاهة، المساواة، الكرامة الإنسانية....

- والتنمية الدنيايية «الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والأمنية... آخراً.

في حدود هذه المعطيات، من مبادئ وقواعد وأدوات وآليات، يكون الكلام على المستقبل كلاماً ذا معنى، ويكون الكشف عن إمكانات الحاضر ووعود المستقبل واقعاً عقلياً ناجعاً ذا جدوى، ويصبح المستقبل نفسه في متناول اليد، لأن الإنسان هو حينذاك الذي «يصنع قدره»، ولأن النجاح أو الإخفاق في إدارة الواقع والوجود وفي استشراف المستقبل وتشكيله لن يكونا منوطين بـ «أحكام النجوم»، وإنما بصحة نفوسنا وإرادتنا، وبسداد أفعالنا، أي «فيينا».

